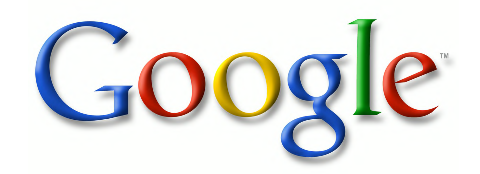




[redacted]

HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

ɔOMPLÈTES DE KANT, traduites en français avec des
ıs analytiques et critiques.

volumes ont déjà paru (Paris, 1846-1854), compr
la *Critique du Jugement*, tout l'ensemble de *la mor*

Critique de la raison pure paraîtra prochainement.

ıATIONS DESTINÉES A RECTIFIER LES JUGEMENTS DU
A RÉVOLUTION FRANÇAISE PRÉCÉDÉES DE LA REVENDI
\ LIBERTÉ DE PENSER AUPRÈS DES PRINCES DE L'EURO
OPPRIMÉE JUSQU'ICI (1793), par Fichte, traduit en fr
une Introduction du traducteur. Paris, 1859, 1 vol.

RTYRS DE LA LIBRE PENSÉE. Genève, 1862, 1 vol. in-

)N ET SON HISTORIEN M. THIERS. Genève, 1865, 1 vol

Pour paraître prochainement :

... DANS LA DÉMOCRATIE, cours public professé

[redacted]

HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

PAR

M. JULES BARNI

Professeur à l'Académie de Genève.

TOME PREMIER

INTRODUCTION.

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE. — MONTESQUIEU.

VOLTAIRE.

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres — Hipp. Baillière, 219, Regent street.

New-York — Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1865

AVANT-PROPOS.

—

Appelé en 1861 à donner un cours public à l'Académie de Genève, en attendant l'enseignement ordinaire dont j'y devais être chargé, je ne crus pas pouvoir choisir un meilleur sujet que l'histoire des idées morales et politiques au dix-huitième siècle. L'intérêt avec lequel ce cours fut suivi par mon jeune auditoire, composé en partie d'étudiants français, me donna l'idée de le publier : j'espérais que ce même intérêt qu'il avait excité chez mes auditeurs, il le retrouverait encore parmi le public des lecteurs, surtout des jeunes lecteurs, ou de ceux dont l'âme est restée jeune ; et je commençai aussitôt à le rédiger. Malheureusement ce n'est

e cette année qu'il m'a été possible, grâce à
. Germer Baillière, d'en effectuer la publication;
ais, en revoyant mes leçons après ces quatre ans
oulés, je les ai jugées tout aussi utiles à publier
jourd'hui qu'à cette époque, et je n'ai même rien
uvé de mieux à faire que de les laisser telles
'elles avaient été prononcées, sauf rédaction, en
61. Je prie seulement le lecteur de ne pas cher-
er dans ce livre autre chose qu'un cours, et dans
cours autre chose qu'un enseignement destiné à
s jeunes gens. Aussi est-ce surtout aux jeunes

novation sociale entreprise par la Révolution française, mais qui depuis, par l'effet d'une réaction funeste, ont été systématiquement dépréciées, quand elles n'ont pas été hypocritement invoquées et perverties. Je me suis proposé par là deux choses : d'une part, de réparer, avec une reconnaissance en quelque sorte filiale, mais aussi avec une entière liberté d'appréciation, une injustice historique trop répandue ; et, d'autre part, de rappeler aux nouvelles générations les grands principes que le dix-huitième siècle nous a légués, et qui, complétés ou au besoin rectifiés, doivent former comme l'évangile social des temps nouveaux. Puissent-elles, en se retrempant à ces sources vives où je les convie, y retrouver un peu de la vigueur qui nous est nécessaire pour relever l'œuvre de nos pères et la couronner dignement !

Un second volume, qui comprendra Rousseau, Diderot et d'Alembert, suivra de très-près celui-ci. Là s'arrête le cours public que j'ai professé en 1861 ; mais, si mes lecteurs désirent la continua-

e ce travail, il ne me sera pas difficile de la offrir plus tard, car j'en ai fait, dans les s suivantes, l'objet de mon enseignement or- e à l'Académie de Genève, et je l'ai ainsi ivie jusqu'au seuil de la Révolution fran- c'est-à-dire jusqu'à son terme.

JULES BARNI.

enève, 1er juillet 1865.

HISTOIRE

DES

IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

PREMIÈRE LEÇON.

—

INTRODUCTION.

IDÉES MORALES ET POLITIQUES PROPRES AU XVIII[e] SIÈCLE.

Diverses manières de traiter l'histoire : Histoire *narrative*, histoire *philosophique*, histoire *des idées*.— Que le XVIII[e] siècle est précisément le *siècle des idées*. — Les idées *morales et politiques* sont celles qui dominent à cette époque ; elles se constituent à l'état de sciences indépendantes. — Comment le XVIII[e] siècle se distingue, à cet égard, du moyen âge et du XVII[e] siècle. — Revue des principales idées propres au XVIII[e] siècle : elles dérivent toutes du principe de l'*humanité*. — Caractères du XVIII[e] siècle : c'est le siècle *philosophique* par excellence, mais sa philosophie a été surtout *pratique* et *militante ; ses résultats* ou ses *efforts*.

Messieurs,

Mon premier devoir en commençant ce cours est de remercier le conseil d'État et l'Académie de



ève de l'hospitalité qu'ils veulent bien m'accor- C'est pour moi un grand bonheur de retrouver, ce libre sol de la Suisse, un usage de la parole n France la chute de la liberté m'a depuis long- os interdit. Je suis fier aussi d'être appelé à le endre dans une Académie si justement fameuse, t l'origine rappelle l'affranchissement même de rit humain, et qu'ont illustrée tant d'hommes nents. Je ne pouvais souhaiter un plus noble asile. our mieux répondre à l'honneur qui m'est fait, cherché le sujet le plus digne du lieu où j'ai à er; et, en fixant mon choix sur l'histoire des [redacted]

L'âme des grands travaux, l'objet des nobles vœux,
Que tout mortel embrasse, ou désire ou rappelle,
Qui vit dans tous les cœurs, et dont le nom sacré
Dans les cours des tyrans est tout bas adoré,
La liberté (1).

La liberté, c'est elle aussi que moi, l'un de ses plus humbles, mais de ses plus constants adorateurs, j'y viens chercher à mon tour.

Il y a diverses manières de traiter l'histoire.

D'abord l'histoire anecdotique ou *narrative*, celle qui prend pour devise cette maxime : *Scribitur ad narrandum*. Cette sorte d'histoire est loin d'être sans intérêt : elle nous fait connaître les particularités de la vie humaine, les mœurs et les caractères des hommes dans les différents âges, leurs vertus et leurs vices, leurs succès et leurs revers ; je ne parle pas ici du malin plaisir qu'on y cherche trop souvent, mais de l'intérêt qui s'attache à tout ce qui est humain. Il en ressort aussi, indirectement, une leçon pratique et morale : elle nous apprend à connaître les hommes, et elle nous excite au bien ou nous dégoûte du mal par les modèles éclatants ou les repoussants exemples qu'elle nous met sous les yeux. Elle

(1) Voyez l'épître composée par Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève, en mars 1755.



ouvent, à cet égard, ce qu'était pour les jeunes tiates le spectacle des esclaves ivres.

histoire *philosophique* se propose d'*expliquer* événements, et elle en cherche la raison, soit ord dans les mœurs des peuples et dans leurs itutions, comme l'ont fait dans l'antiquité Polybe, xvie siècle Machiavel, au xviiie Montesquieu et aire ; soit ultérieurement dans le climat, comme ait aussi Montesquieu ; soit enfin dans la race, me on le fait aujourd'hui, peut-être beaucoup .

est une sorte d'histoire qui va plus loin encore :

car c'est celui où les idées se dégagent avec le plus de netteté et d'éclat : c'est proprement le *siècle des idées*. Jusque-là l'humanité avait vécu sans trop chercher à se rendre compte de ses actes et à remonter aux idées qui devaient la diriger ; à cette époque, elle sort comme d'un long sommeil, et elle commence à prendre conscience d'elle-même. Elle substitue alors ou tend à substituer le *libre examen* à la foi aveugle, la *lumière* aux ténèbres, la *raison* à la barbarie. Aussi le XVIII[e] siècle s'est-il appelé justement le *siècle de la critique*. « Notre âge, s'écrie Kant, au début de la *Critique de la raison pure* (1781), est vraiment l'âge de la critique : rien ne peut échapper à son tribunal, ni la religion avec sa sainteté, ni la législation avec sa majesté. » Il s'est appelé aussi, non moins justement, le *siècle des lumières*, ou encore le *siècle de la raison*. Siècle de la critique, siècle des lumières, siècle de la raison, toutes ces expressions sont synonymes, et toutes reviennent à celle-ci : le siècle des idées.

Mais quelles sont les idées qui dominent particulièrement au XVIII[e] siècle ? Celles-là mêmes que j'ai prises pour sujet de ce cours : les *idées morales et politiques*. J'entends par là surtout les idées qui se rapportent aux *relations* des hommes entre eux, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique, les idées relatives à la vie sociale en général ; car quant à la



ale individuelle, par des raisons qu'il est aisé ercevoir, et que j'aurai plus tard occasion d'in- er, elle est le plus souvent laissée dans l'ombre. out du travail qui s'accomplit alors dans les its est de réformer la société, ses institutions et nœurs, sur le modèle des idées de la raison.

our ce qui est des idées religieuses, si la philo- ie du XVIIIe siècle n'est pas tout entière aussi tique ou aussi hostile qu'on le lui a souvent re- hé, il faut reconnaître que de ce côté un grand gement s'est opéré dans les esprits. Sans parler guerre faite aux religions *positives*, les idées

[redacted]

morale, mais on remonte de la morale à la religion. Kant est la plus haute expression de cette révolution philosophique, qui a elle-même ses racines dans la Réforme. La morale et la politique essayent donc alors de se constituer à l'état de sciences indépendantes. Grande nouveauté dans le monde !

Au moyen âge, à cette époque où la philosophie était, comme on disait alors, la *servante de la théologie*, ou, pour mieux parler, l'esclave de la théocratie, la morale et la science politique étaient subordonnées au dogme et à l'Église, organe et gardienne du dogme. Voyez Bossuet ! Je puis bien le citer ici ; car, malgré son cartésianisme, il est toujours l'homme du moyen âge ; Bossuet n'admet point qu'il puisse y avoir une *morale philosophique* (1), et sa *politique* est tout entière *tirée de l'Écriture sainte* (2). Comme tout le reste, mais plus que tout le reste, la politique et la morale se déduisaient de

(1) « Pour la doctrine des mœurs, nous avons cru qu'elle ne se devait pas tirer d'une autre source que de l'Écriture et des maximes de l'Évangile, et qu'il ne fallait pas, quand on peut puiser au milieu d'un fleuve, aller chercher des ruisseaux bourbeux. » (*De l'instruction de Monseigneur le Dauphin, fils de Louis XIV, au pape Innocent XI.*)

(2) « Nous découvrons les secrets de la politique, les maximes du gouvernement et les sources du droit dans la doctrine et dans les exemples de la sainte Écriture. » (*Ibid.*) Voyez aussi l'ouvrage même dont Bossuet indique ici l'esprit.

la religion établie ; pour elles, par conséquent, nulle indépendance possible. Au XVIIIe siècle, au contraire, elles se sécularisent et cherchent à s'affranchir, non-seulement de l'Église catholique, mais de tout dogme positif et même de tout système métaphysique.

Par là le XVIIIe siècle se distingue, non-seulement du moyen âge, mais du XVIIe siècle lui-même.

La philosophie de Descartes, qui est la grande philosophie du XVIIe siècle, a surtout un caractère *métaphysique spéculatif*. L'idée (rationnelle) de Dieu en est, non sans doute le point de départ, mais le principe fondamental. Cette idée est la clef de voûte de tout l'édifice : sans elle tout s'écroule, toute certitude s'évanouit (1). Descartes met d'ailleurs de côté, comme dans une arche sainte, les *vérités révélées*, et il se garde bien de toucher à la science politique (2). La morale elle-même ne figure nulle part

(1) « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait. » (*Discours de la méthode*, quatrième partie.)

(2) « C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation, et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle

dans l'ensemble de sa philosophie (1). Nulle chez lui, elle est encore bien incomplète dans Leibniz, ce grand réformateur du cartésianisme ; et, si elle retrouve une large place dans la philosophie de Malebranche et dans celle de Spinosa, elle reste aussi chez eux comme une dépendance de leur métaphysique particulière (2). Au XVIII[e] siècle la philosophie, de spéculative qu'elle était, devient surtout pratique ; de transcendante, elle se fait humaine. Elle aborde directement les questions morales et politiques, elle cherche à les résoudre en dehors de tout dogme positif et même de toute doctrine métaphysique ; et, pour mieux déblayer le terrain, elle bat en brèche

on me pût soupçonner de cette folie, je serais très-marri de souffrir qu'il fût publié. » (*Ibid.*, deuxième partie.)

(1) Ces réflexions que je viens de faire ne m'empêchent nullement de reconnaître les grands mérites de Descartes et les services qu'il a rendus à l'esprit humain. S'il a renfermé dans des limites trop étroites le principe du libre examen, il n'en a pas moins été l'un des premiers à le lancer dans le monde. Les réserves mêmes dont il a cru devoir l'entourer, n'ont peut être que mieux servi à en préparer le triomphe ; en tout cas, elles ne pouvaient avoir qu'un temps, le principe, une fois lancé, devait faire tout son chemin.

(2) Pour trouver dans le XVII[e] siècle quelque chose d'analogue au mouvement d'idées qui se produit dans le XVIII[e], il faut aller à Locke et à Bayle ; mais ces philosophes réagissent contre la philosophie cartésienne, et ils peuvent déjà être considérés comme les pères du XVIII[e] siècle.



ivers systèmes qui leur font obstacle. La cri-
philosophique sort des limites que Descartes
t tracées : la *législation* et la *religion ;* ces deux
s, mis en réserve par la prudence de ce maître
VII[e] siècle, sont précisément ceux auxquels elle
que le plus vivement, et elle s'applique à faire
morale une science directement puisée dans la
ience humaine.

écisons maintenant les idées dont nous venons
connaître en général la nature; nous ferons
ressortir par là même les caractères du
siècle.

inique (1), et qu'ayant surtout en vue, chez les autres comme chez soi, le salut de l'âme, qu'on ne croit pouvoir obtenir qu'à de certaines conditions d'orthodoxie, il a trop souvent sacrifié à ce but tout sentiment d'humanité. On ne pensait pas manquer de charité en brûlant les hérétiques.

Au XVIII[e] siècle, l'humanité reprend tous ses droits. L'idée même du droit ou de la justice, trop longtemps étouffée, éclate alors dans son entière splendeur, et le sentiment de l'humanité se développe dans toute sa largeur, aussi large que l'humanité elle-même.

De là la haine du *fanatisme* ou de l'intolérance religieuse. On s'indigne et l'on s'élève contre toutes les *persécutions* commises au nom de la religion, et l'on prêche la *tolérance*, ou plutôt on revendique la *liberté de penser*. On travaille de toutes parts à *émanciper* l'esprit humain.

De là aussi la haine des institutions, *féodales* ou *monarchiques*, qui traitent l'homme comme une *chose*. La *liberté individuelle* s'affirme en face de la tyrannie qui prétend la confisquer.

Comme corollaire de cette liberté, la *liberté com-*

(1) Jésus-Christ lui-même n'a-t-il pas dit : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, et combien n'a-t-on pas usé et abusé de cette parole ?



iale commence à réclamer ses droits contre les léges ou l'arbitraire des corporations ou de l'É- et l'*économie politique*, faisant son apparition le monde, vient prendre sa place à côté des ces morales.

là encore la haine de toutes les *inégalités* con- es par un ordre social contraire à la justice, et vendication de l'*égalité* entre tous les citoyens, tous les hommes.

là, par conséquent, l'horreur de l'*esclavage*, guerre déclarée à cette institution comme à un at contre la liberté et l'égalité naturelles.

[redacted]

de l'humanité, a créé ou au moins renouvelé *la philosophie de l'histoire.*

Voilà les grandes idées qui fermentent alors dans les esprits, et que la révolution française, qui les fera bientôt passer des livres dans les faits, résumera dans sa sublime devise : *Liberté, égalité, fraternité,* et dans son immortelle *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* Certes, ces idées sont assez belles, et elles ont porté assez de fruits pour racheter bien des erreurs, bien des lacunes, bien des côtés étroits et regrettables. Je ne veux pas aujourd'hui mettre d'ombres au tableau ; je n'en veux voir que les beaux et grands côtés, ce respect des droits de l'humanité, cet amour de son perfectionnement et de son bonheur, cette ardeur à les poursuivre, ce feu sacré qui consumait les âmes. On peut dire du XVIIIe siècle, comme Jésus-Christ de la pécheresse : *Il lui sera beaucoup pardonné parce qu'il a beaucoup aimé* (1). Il a beaucoup aimé l'humanité.

(1) Je ne suis pas le premier qui ait appliqué au XVIIIe siècle ces paroles de l'Évangile. M. Guizot lui-même avait déjà fait cette application dans son discours pour la réception de M. Biot à l'Académie française. Dans le quatrième tome de ses Mémoires, il rappelle (p. 131) que, dans ce discours, il avait essayé de caractériser le XVIIIe siècle en l'appelant « un siècle de sympathie et de confiance jeune et présomptueuse, mais sincère et humaine, dont les sentiments

Peu de mots me suffiront pour résumer, au point de vue où je me suis placé, les caractères du XVIII[e] siècle.

Le XVIII[e] siècle est essentiellement un siècle *philosophique*; c'est le siècle de la philosophie, puisque c'est le siècle de la raison; mais sa philosophie est surtout *pratique :* il s'applique à réformer l'homme et la société par la raison.

La doctrine qui sert de base à cette philosophie n'est pas toujours bien profonde et bien exacte : c'est ou bien l'*empirisme* de Locke, ou bien le *sensualisme* de Condillac, ou même le *matérialisme* d'Helvétius et de d'Holbach. Appuyée sur une telle doctrine et reflétant trop fidèlement les mœurs du temps, cette philosophie elle-même n'est pas toujours assez sévère et assez pure; mais elle est toujours animée par le même sentiment, l'amour de l'humanité, et elle tend toujours au même but, l'amélioration de la condition humaine sur cette terre. On a beaucoup exagéré sa mauvaise influence. Le matérialisme lui-même, que je n'ai d'ailleurs nulle envie de réhabiliter, n'a pas toujours été aussi malsain qu'on a bien

valaient mieux que les principes et les mœurs, qui a beaucoup failli parce qu'il a beaucoup trop cru en lui-même, doutant d'ailleurs de tout, mais pour qui il est permis d'espérer qu'un jour, quand ses fautes paraîtront suffisamment expiées, *il lui sera beaucoup pardonné parce qu'il a beaucoup aimé* ».

voulu le dire. Deux grands sentiments le relevaient : le sentiment de la liberté de la pensée et l'amour de l'humanité (1).

Non-seulement la philosophie du XVIII[e] siècle s'applique à être pratique, mais elle est encore et par-dessus tout *polémique*. C'est une philosophie toute *militante*. Elle réagit et lutte contre l'ordre établi. De là sa haine contre le passé qui a enfanté un ordre de choses aussi inique et aussi révoltant ; de là ses injustices contre ce passé, où elle ne voit que barbarie et déraison ; de là, dans beaucoup d'esprits, certaines confusions fâcheuses, celle, par exemple, du fanatisme et de la religion. Il ne faut pas demander le calme et l'impartialité à qui combat. Mais de là aussi son audace, son impétuosité, sa généreuse ardeur.

Enfin, loin d'être négative et stérile, comme on l'en a trop souvent accusée et comme on se plaît encore à le prétendre, c'est une philosophie féconde en grands résultats. Voyez un peu.

(1) L'auteur du *Traité des délits et des peines*, Beccaria, après avoir déclaré, dans sa correspondance, qu'il doit tout aux livres français, que ce sont eux qui ont développé dans son âme les sentiments d'humanité étouffés par huit années d'éducation fanatique, cite parmi les écrivains dont la lecture lui était le plus familière d'*Alembert*, *Diderot*, *Hume*, *Helvétius*. (Voyez l'introduction de M. Faustin-Élie au *Traité des délits et des peines*, p. 4.)

ıfranchi ou ...

aves;

réformé, en France et partout où so

'est étendue, le code civil dans le seı

naturelle, et le code pénal dans le se

: et de l'humanité ;

entrepris de résoudre le difficile prol

ıciliation de la liberté et de l'égalité

)u il faut désespérer de l'humanité, ou i

e que ce problème n'est pas insoluble.

sont les résultats qu'elle a conquis c

qu'elle a tentés. Est-elle donc si indig

connaissance ?

DEUXIÈME LEÇON.

—

INTRODUCTION (SUITE).

ORGANES DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES AU XVIIIe SIÈCLE.

Que les plus puissants et les plus nombreux organes des idées morales et politiques au XVIIIe siècle ont été des *écrivains français*, mais que la première impulsion leur est venue de l'*Angleterre* : influence de l'Angleterre sur Montesquieu, Voltaire, Rousseau, etc. — Comment le mouvement philosophique du XVIIIe siècle se rattache au mouvement de la Réforme. — Que ce mouvement, après avoir eu son *point de départ* en Angleterre et son principal *théâtre* en France, s'est répandu de là sur toute l'Europe, et a trouvé enfin son *expression scientifique* et son *couronnement* en Allemagne, dans la doctrine de Kant. — Étonnant concours d'hommes tels que Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert, Kant. — Caractère et note particulière de chacun d'eux. — Indication des principaux écrivains et des principaux ouvrages qui ont aussi poursuivi le même but.

Par quels *organes* et par quels *moyens* les idées (morales et politiques) propres à la philosophie du XVIIIe siècle ont-elles été exprimées et propagées? Voilà ce que nous avons à rechercher maintenant

pour compléter le tableau général qui doit servir d'introduction et de programme à ce cours.

Lorsque l'on porte sa pensée sur les principaux organes des idées morales et politiques au XVIIIe siècle, les noms qui s'offrent d'abord à l'esprit sont ceux de *Montesquieu*, de *Voltaire* et de *Rousseau*, c'est-à-dire de trois écrivains *français*. Si à ces trois grands noms nous joignons les hommes qui, à côté des premiers ou sous leur impulsion, ont travaillé à la même tâche, depuis Diderot et d'Alembert jusqu'à Mirabeau et Condorcet, nous retrouvons là une nombreuse et glorieuse phalange d'écrivains français.

C'est que le mouvement philosophique du XVIIIe siècle est essentiellement un mouvement français : c'était au *génie français*, à ce génie si sociable, si expansif, si beau diseur, qu'il appartenait de dégager dans toute leur pureté et dans toute leur généralité, d'exprimer sous la forme la plus attrayante et par là même de populariser ces idées et ces sentiments de justice et d'humanité qui se produisent avec tant d'éclat au XVIIIe siècle.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : si c'est dans l'esprit français que ces sentiments et ces idées ont trouvé leur plus puissant organe, le mouvement avait déjà commencé et s'était déjà largement développé ailleurs, je veux dire surtout en Angleterre, et c'est de là qu'à leur tour les écrivains français

que je viens de nommer reçurent leur première impulsion ou tirèrent leurs principaux modèles.

L'auteur de l'*Esprit des lois*, dans le voyage qu'il fit à travers l'Europe pour recueillir les matériaux du grand ouvrage qu'il méditait, Montesquieu, passa deux ans en Angleterre (1729-1731) ; et, bien que la licence de la presse (chose assez nouvelle pour lui, Français de cette époque) l'effrayât quelque peu, il se prit d'admiration pour le gouvernement anglais, dont il devait plus tard si admirablement expliquer le mécanisme, et qui devait rester pour lui comme le modèle de la politique. Le spectacle des *libertés publiques* que lui offrait l'Angleterre, ne fut certainement pas sans influence sur le développement de ses propres idées en cette matière.

A peu près vers le même temps (en 1726), Voltaire, sorti pour la seconde fois de la Bastille, où l'avait fait enfermer le duc de Rohan-Chabot, et forcé de quitter la France, s'était retiré en Angleterre. Heureuse faute que celle du gouvernement qui se fit, en cette circonstance, l'instrument de l'insolence et de la lâcheté d'un grand seigneur! Heureux exil que celui d'un tel homme! L'exil, quelque dur qu'il soit, a été souvent une forte école. Plus d'un grand esprit y a puisé des enseignements qu'il n'aurait pas trouvés sur le sol natal et y a acquis de nouvelles forces et une plus

grande puissance. Voltaire dut beaucoup à son exil en Angleterre. Ce fut là, comme on l'a dit (1), son *hégire*.

Pendant près de trois années il s'enivra du spectacle des libertés qu'offrait déjà ce pays. Il y voyait fleurir la liberté *religieuse* : toutes les sectes tolérées par l'État; la liberté *philosophique ;* la critique des *libres penseurs*, tels que Toland, Tindal, Collins, Shaftesbury, Woolston, s'attaquant aux livres sacrés, le pur déisme se développant avec éclat (2); la liberté *politique:* un gouvernement parlementaire si parfaitement conforme au goût de la nation et des habitudes d'indépendance et de discussion si fortement enracinées, que le système de corruption établi par Robert Walpole ne pouvait aller jusqu'à étouffer la vie publique. Là Voltaire se pénétra de toutes les idées qui remplissaient l'air libre qu'il respirait. Il rapporta particulièrement de l'Angleterre, outre les armes que lui fournissaient les libres penseurs, et dont il ne devait se servir que plus tard, le *système du monde* de Newton et la philosophie de Locke, avec son empirisme étroit, mais aussi avec son esprit éminemment *libéral*. Les *Lettres philosophiques sur les Anglais*, imprimées clandestinement en France

(1) Henri Martin, *Histoire de France*, t. XV, p. 373.

(2) Wollaston venait de publier (1721) son *Tableau de la religion naturelle*, où il fonde le monde sur la raison.

quelques années après son retour (1734), montrent bien l'influence que l'Angleterre avait exercée sur l'esprit de Voltaire et forment en quelque sorte le premier manifeste de ce philosophe qui en a tant écrit.

Ainsi, comme l'a déjà remarqué M. Villemain, « de 1727 à 1730 l'Angleterre fut l'école des deux premiers génies de notre XVIII[e] siècle ».

Le troisième, Jean-Jacques Rousseau, n'a point échappé non plus à cette influence : il doit aussi beaucoup à Locke. Les *Pensées sur l'éducation des enfants* (1693) contiennent le germe de l'*Émile*; le *Traité sur le gouvernement civil* prépare le *Contrat social*; — enfin le *Christianisme raisonnable* (1695) annonce la *Profession de foi du vicaire savoyard*, comme aussi la *Critique de la religion dans les limites de la raison*, de Kant.

C'est encore l'Angleterre qui a fourni à Diderot la première idée de l'*Encyclopédie*.

Vous voyez par ces exemples combien fut grande sur l'esprit français au XVIII[e] siècle l'influence de l'Angleterre (2), et particulièrement de Locke. Celui-ci peut être considéré, à juste titre, comme le père de la philosophie du XVIII[e] siècle. Joseph de

(1) *Tableau de la littérature au* XVIII[e] *siècle*, quatrième leçon, dernier paragraphe.

(2) Une petite anecdote bien connue atteste à la fois cette



Maistre ne s'y est pas trompé ; aussi accable-t-il le philosophe anglais de ses traits les plus amers. Locke forme en quelque sorte la transition entre le XVII[e] siècle et le XVIII[e]. Exilé sous Charles II, il s'était réfugié en Hollande, dans cet asile de la liberté religieuse et philosophique au XVII[e] siècle, où Descartes avait naguère cherché une retraite, et où il retrouvait des hommes tels que Bayle, Basnage, Leclère ; il y resta jusqu'à la révolution de 1688, et c'est de cette époque, c'est-à-dire du retour de la liberté politique en Angleterre, que datent ses ouvrages, ainsi que tout ce mouvement qui devança la philosophie française du XVIII[e] siècle. Vous avez aussi là un exemple éclatant de l'action de la liberté politique sur le développement de la pensée philosophique.

C'est donc de la libre Angleterre qu'est parti le signal du mouvement philosophique qui s'est développé en France sous Louis XV, sous cette monarchie absolue qu'il devait un jour renverser ; et comme c'est la Réforme, comme c'est le triomphe de l'esprit protestant qui avait fait l'Angleterre ce

influence et le dépit qu'elle causait au pouvoir régnant. Louis XV apercevant un jour le comte de Lauraguais lui demanda d'où il venait. — D'Angleterre, Sire, répondit le comte. — Qu'avez-vous été faire là ? — *Apprendre à penser.* — *A panser* des chevaux ? reprit ce triste monarque.

qu'elle était alors, il suit que le mouvement philosophique du xviiie siècle se rattache ainsi au mouvement religieux du xvie. C'est une curieuse filiation, qui n'a pas encore été, ce me semble, bien remarquée. Elle est pourtant bien évidente, et par plus d'un côté. Les deux principaux précurseurs de la philosophie du xviiie siècle, Locke et Bayle, sont protestants, et l'un de ses plus grands représentants, l'un de ceux qui ont le plus agi sur la pensée à cette époque, Jean-Jacques Rousseau, en dépit de l'abjuration arrachée à sa jeunesse, est imbu de l'esprit protestant comme de l'esprit républicain ; il les avait puisés, l'un et l'autre, dans son berceau et dans sa toute première éducation.

Par ti de l'Angleterre, le mouvement philosophique que développe l'esprit français y retourne avec Hume, et il se propage dans presque toutes les parties de l'Europe, en Italie, à Milan, avec Beccaria, l'auteur du *Traité des délits et des peines*, qui a eu un si grand retentissement et une si grande influence ; à Naples, avec Filangieri, l'auteur de la *Science de la législation*, que commentera plus tard Benjamin Constant ; en Espagne même, où il entraîne des hommes tels que d'Aranda et Campomanès, que M. Villemain appelle le Turgot de l'Espagne (1) ; en Portugal, où le marquis de Pombal fait traduire

(1) *Tableau de la littérature au* xviiie *siècle, première leçon.*



Voltaire et *Diderot ;* en Allemagne, à la cour du grand Frédéric, à la cour de Joseph II, et jusqu'en Russie, à la cour de Catherine. Mais je ne veux pas décrire ici ce mouvement dans tous ses progrès et dans tous ses résultats ; il ne s'agit à présent que d'indiquer les principaux propagateurs des idées morales et politiques au XVIIIe siècle, en les rattachant à leur point de départ et en les montrant partout où ils se sont produits avec quelque éclat. Or, autre chose remarquable, ces idées qui partent de l'Angleterre et reçoivent en France leur plus éclatante expression, trouvent en Allemagne un nouvel organe, moins populaire sans doute, mais plus savant (la science même !), plus profond, et à certains égards le plus grand de tous. Je ne parle, bien entendu, d'aucun des philosophes de Berlin ; l'Académie de Berlin, c'est l'esprit français transporté dans la capitale de la Prusse ; je parle du philosophe de Kœnigsberg, je parle de Kant, qui couronne d'une façon si curieuse la philosophie du XVIIIe siècle, et qu'on pourrait appeler le *génie* même *de la morale :* la morale est l'âme de toute sa philosophie. Eh bien, Kant est aussi imbu des idées françaises, surtout des idées de Montesquieu et de Rousseau, qu'il avait beaucoup lus et médités ; mais ces idées, il les représente, les développe ou les corrige, suivant son propre génie, où se reflètent si bien *l'esprit*

germanique, *l'esprit protestant*. Nous voyons ici la philosophie du XVIIIe siècle se retremper en quelque sorte dans sa source première, et y puiser de nouvelles forces et un nouvel accent. — A côté de Kant, je pourrais encore nommer Fichte, au moins le Fichte de 1793, l'auteur du *Discours sur la liberté de penser* et des *Considérations sur la révolution française* (1).

Pour ne point parler de Locke, que j'ai appelé le père de la philosophie du XVIIIe siècle, mais qui appartient plutôt lui-même à l'histoire du XVIIe, et en laissant même de côté la philosophie anglaise du XVIIIe siècle, Hume, Adam Smith, etc., les plus puissants organes des idées morales et politiques de cette époque sont donc : en France, Montesquieu, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, à côté d'eux Diderot, d'Alembert et Turgot; puis en Allemagne, Kant.

Lorsqu'on voit resplendir ces grands noms les uns à côté des autres, deux choses frappent l'esprit d'étonnement : c'est d'abord le concours même de ces hommes extraordinaires, venus au monde presque à la même heure pour travailler à la même tâche ; et c'est ensuite l'admirable puissance et le rôle par-

(1) Il n'est peut-être pas inutile que je rappelle au public français que j'ai traduit et commenté ces deux ouvrages, remarquables à tant de titres.



ticulier de chacun d'eux dans ce travail commun. Arrêtons-nous un peu sur ces deux points.

Qu'un siècle enfante un Voltaire, c'est déjà une chose étonnante ; mais qu'à côté de ce Voltaire il produise un Montesquieu, et à côté de tous deux, un Jean-Jacques Rousseau, puis un Diderot, puis un d'Alembert, puis un Turgot, sans parler de tant d'autres (1), puis enfin et surtout Kant, l'Aristote des temps modernes ; et que tous ces génies, par une sorte de concert, poursuivent un même but : l'affranchissement de l'esprit humain et de la personne humaine, le rétablissement des droits de l'homme, l'amélioration de son sort, le perfectionnement de son espèce, voilà ce qui est vraiment admirable.

Voyons maintenant quel est le génie propre et le rôle particulier de chacun d'eux. Tous, dans ce siècle de la raison, représentent la puissance ou au moins l'effort de la raison, mais sous des aspects différents : Montesquieu, la raison tempérée par le sens historique le plus pénétrant et le plus sagace ; Voltaire, la raison armée de l'esprit le plus vif qui fût jamais,

(1) Je n'ai pas nommé ici Buffon, bien qu'il soit assurément l'un des plus grands génies et des plus remarquables écrivains du XVIIIe siècle, parce que ses travaux n'appartiennent pas à l'ordre d'idées que j'avais en vue dans ce cours. Si je ne m'étais renfermé dans ce siècle, combien d'autres grands noms j'aurais eu à citer !

la raison née pour le combat et pour l'action; Rousseau, la raison animée par le sentiment et colorée par l'imagination; Turgot, la raison illuminant l'homme d'État; d'Alembert, la raison mathématique; Diderot, la raison passionnée, pleine de feu et de fougue. La fougue, en effet, domine en lui, comme le raisonnement en d'Alembert, la sagesse pratique dans Turgot, l'imagination et le sentiment dans Rousseau, l'esprit et le bon sens dans Voltaire, le sens historique dans Montesquieu. De là le genre de style propre à chacun d'eux : le style varié et ingénieux, mais parfois un peu affecté de Montesquieu; le style alerte, net et clair, mais un peu trop uni, de Voltaire; le style éloquent, mais trop souvent déclamatoire, de Rousseau; le style simple, mais sans relief, de Turgot; le style précis, mais un peu froid, de d'Alembert; le style impétueux, mais un peu négligé, de Diderot. De là aussi l'espèce particulière d'influence que chacun d'eux a exercée. C'est ainsi que Rousseau a surtout séduit et séduit encore les femmes, les jeunes gens, les hommes d'imagination; Montesquieu, les esprits modérés et qui ont, comme lui, le sens historique; Voltaire, un peu tout le monde.

Si nous cherchons maintenant quelles sont, parmi les idées morales et politiques du xviie siècle, celles que chacun d'eux représente plus particulièrement,

il est plus difficile ici de distribuer les rôles, car tous sont animés par le même sentiment et poursuivent le même but : ce que Voltaire dit de Montesquieu, qu'il a restitué au genre humain ses titres, on pourrait le dire de Voltaire lui-même, et de Jean-Jacques Rousseau, et de tous les autres; mais peut-être ne serait-ce pas trop forcer les choses que de dire que Montesquieu représente surtout l'idée de la *liberté politique*; Voltaire, celle de l'*humanité* dans ce qu'elle a de plus général ; Rousseau, l'idée de l'*égalité* et de la *souveraineté du peuple*. Quant à Diderot et à d'Alembert, c'est à eux surtout que revient, à côté de Voltaire, la *lutte* contre la *superstition* et le *fanatisme ;* Montesquieu est plutôt l'homme de la philosophie des lois positives, et Rousseau, celui de la spéculation idéale.

J'ai mis à part Kant, qui représente, comme je l'ai déjà dit, le génie même de la morale, joint à l'esprit le plus critique à la fois et le plus abstrait.

Je n'ai nommé que les plus grands, les esprits dominateurs, comme on les a appelés (1). Mais quelle phalange d'écrivains de tout genre se groupe derrière eux, et quel faisceau d'ouvrages animés du même esprit et poursuivant le même but! Il suffit de parcourir la liste des principaux de ces écrivains et

(1) Villemain, *ibid.*

de ces ouvrages pour se faire une idée du travail qui s'accomplit alors, à côté d'eux, le plus souvent par leur impulsion ou sous leur direction. Sans parler de celui qui fut en quelque sorte le patriarche du XVIII[e] siècle, de l'abbé de Saint-Pierre, l'auteur du *Projet de paix perpétuelle* (1713) et du *Discours sur la polysynodie* (1718), commentés par Jean-Jacques Rousseau ; c'est Quesnay, le père de l'économie politique française et le collaborateur de l'*Encyclopédie ;* c'est d'Argenson, qui publia en 1767 ses *Considérations sur le gouvernement de la France*, composées dès 1739 ; c'est Mirabeau père, l'auteur de l'*Ami des hommes* (1757) ; c'est Mably, écrivant sur la morale et la politique, ses *Entretiens de Phocion* (1763) ; c'est Raynal, traçant le *tableau de l'Europe* dans son *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, condamnée par le parlement en 1781 ; c'est l'abbé Morellet, revendiquant *la liberté d'écrire sur les matières de l'administration*, dans un ouvrage arrêté depuis 1764, mais qui reparut en 1775 ; c'est Thomas, avec ses *Éloges* de *Sully* et de *Descartes* (1763-1765) ; Marmontel, avec le chapitre de son *Bélisaire* sur la *tolérance* (1763) ; c'est, outre Turgot, que j'ai nommé plus haut, Necker, comme lui publiciste à la fois et homme d'État ; c'est Mirabeau,



tur grand orateur, écrivant au château d'If, où prisonnier, un *Essai sur le despotisme* (1772) ; , au château de Vincennes, dissertant sur *les es de cachet et les prisons d'État*, et attaquant priviléges nobiliaires dans ses *Considérations l'ordre de Cincinnatus* (1784) ; c'est enfin Beau-chais, faisant représenter devant le comte d'Ar- et la société de la reine le *Mariage de Figaro* 4). Voilà certes une grande diversité d'esprits e doctrines; mais dans cette diversité même, le singulière unité de but !

TROISIÈME LEÇON.

INTRODUCTION (SUITE ET FIN).

MOYENS EMPLOYÉS PAR LES ÉCRIVAINS POUR RÉPANDRE ET FAIRE TRIOMPHER LEURS IDÉES.

État de la liberté de penser (en France), au commencement du XVIIIe siècle : en religion, en philosophie, en politique. — Difficultés opposées aux écrivains avant la publication de leurs livres, après la publication — Moyens employés pour éluder ou surmonter ces difficultés : presse étrangère, presse clandestine, presse provinciale ; savante tactique ; influence exercée sur les censeurs. — M. de Malesherbes, directeur de la librairie. — Le pape Benoît XIV et Mahomet. — Madame de Pompadour et les philosophes. — Les souverains, Frédéric II, Catherine II, Joseph II, Christian VII, le prince de Suède (Gustave III). — Une partie de l'aristocratie française se montre favorable aux idées nouvelles. — Les femmes. — Que la philosophie du XVIIIe siècle employa toutes les formes. — La conversation : *cafés et salons.* — Puissance de l'opinion formée par les philosophes.

J'ai indiqué et caractérisé les principaux organes des idées morales et politiques au XVIIIe siècle ; il me reste à exposer les *moyens* dont se sont servis les



rivains français de cette époque pour répandre ces ées et leur assurer la victoire.

Pour mieux apprécier ces moyens et pour juger ec plus d'indulgence certains d'entre eux, il faut nnaître les obstacles qui entravaient alors, en ance, la liberté de penser et d'écrire en matière religion, de philosophie et de politique.

Le droit de penser librement, ou, ce qui revient même, le droit de publier librement sa pensée, r il n'y a là qu'un seul et même droit, ce droit cré et imprescriptible n'était nullement reconnu.

Pour parler d'abord de la religion, depuis la révo- tion de l'édit de Nantes (1685), confirmée et

croyez pas que Louis XV fût plus tolérant. En plein XVIIIe siècle, en l'an de grâce 1745, deux ordonnances prescrivent d'envoyer aux galères, sans forme de procès, quiconque aurait assisté aux prêches des religionnaires. En vertu de ces ordonnances, on envoie donc de plus belle les hommes aux galères; les enfants sont enlevés à leurs parents, et les femmes, exilées au désert, sont rasées, battues de verge, enfermées pour toute leur vie. En 1750, de nouvelles troupes sont mises en campagne pour traquer, fusiller, dragonner les protestants. En 1754, le pasteur Lafage, livré par un délateur, est condamné et exécuté, dans les vingt-quatre heures, par un simple arrêté de l'intendant du bas Languedoc. — Les jansénistes, à cette époque, respiraient un peu plus librement, bien qu'ils fussent en butte aux persécutions d'une grande partie du clergé : ils étaient soutenus par le parlement; mais, après une lutte assez vive avec la cour, celui-ci enregistrait une déclaration du roi qui renouvelait l'*injonction du silence* et le chargeait d'y tenir la main (1784) (1).

Le droit n'était pas plus reconnu en matière de philosophie qu'en matière de religion : ce sont choses connexes, sinon identiques. Une ordonnance

(1) Pour tous ces faits, voyez l'*Histoire de France* de Henri Martin, t. XV, chap. XVII.

de 1757 condamnait simplement à mort « tout auteur d'écrits tendant à émouvoir les esprits ». Peut-on imaginer une plus effrayante formule ?

Ai-je besoin d'ajouter que l'on ne reconnaissait pas davantage à la philosophie ou à la critique le droit de s'attaquer aux questions de gouvernement, d'administration, de finances, en un mot de politique ? Une déclaration du roi faisait *défense d'écrire et d'imprimer aucuns écrits, ouvrages et projets contenant la réforme de l'administration des finances.* C'est en réponse à cette déclaration que fut composé le livre de Morellet : *De la liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières de l'administration*, avec l'épigraphe : *Ingenia studiaque facilius oppresseris quam revocaveris.* Le contrôleur général, à qui le manuscrit de cet ouvrage avait été remis, écrivit en marge : « Pour parler d'administration, il faut tenir la queue de la poêle, être dans la bouteille à l'encre, et ce n'est pas à un écrivain obscur, qui souvent n'a pas cent écus vaillant, à *endoctriner* les gens en place. » Voilà quelles étaient alors les idées des *gens en place* en matière de liberté de presse. Une autre anecdote montre bien quels principes on inculquait à cet égard aux jeunes princes qui devaient un jour régner sur la France. Lorsque parut *Bélisaire* (1769), le comte d'Artois, le futur roi Charles X, alors âgé de dix ans, disait qu'il trouvait fort plaisant qu'un

cuistre, un pédant de collége comme M. de Marmontel, s'avisât de donner des leçons aux rois, et que, si cela dépendait de lui, il ferait fustiger l'auteur aux quatre coins de Paris. « Et moi, reprit le Dauphin, qui avait treize ans, si j'étais roi, je le ferais pendre. »

De quoi était-il donc permis de parler ? « Messieurs, disait Duclos en 1770, parlons de l'éléphant ; c'est la seule bête un peu considérable dont on puisse parler en ce temps-ci sans danger. » Heureusement on trouva bien moyen de parler d'autre chose.

Le droit n'était donc pas reconnu en principe. Voyons maintenant quelles entraves les lois ou les institutions opposaient aux écrivains.

Voulait-on publier un livre, il fallait obtenir l'approbation des censeurs nommés par le directeur de la librairie ou par la Sorbonne, celle du lieutenant de police et celle de la chambre syndicale des libraires.

Le livre avait-il paru, l'auteur avait à craindre :

1° Les arrêts du conseil d'État ;

2° L'index de la Sorbonne ;

3° Les dénonciations du clergé. L'assemblée générale du clergé s'étant mise en mouvement contre l'*Encyclopédie*, qu'on réimprimait, obtint, en 1770, que les trois premiers volumes seraient saisis chez

le libraire et déposés à la Bastille. La même année, après avoir accordé seize millions de *don gratuit*, elle lui adressa un *Mémoire sur les suites funestes de la liberté de penser et d'imprimer*, qui amena la condamnation au feu d'un certain nombre d'ouvrages. On a remarqué que ces assemblées générales étaient toujours dangereuses pour la philosophie, et que c'était elle qui faisait les frais des dons gratuits (1). Elles n'étaient pas moins fatales au protestantisme, et l'on a montré aussi comment chaque assemblée, chaque *don gratuit* était marqué par un redoublement de rigueur contre les protestants (2). Donnant, donnant.

4° Les décrets du parlement. Celui-ci ne se lassait pas de poursuivre les novateurs, philosophes ou économistes. Il n'y a presque pas un ouvrage important qu'il n'ait condamné. Le successeur de d'Aguesseau, Joly de Fleury, qui avait fait rendre un *arrêt de mort* contre tout auteur qui attaquerait *directement* ou *indirectement* la *religion* et le *gouvernement*, lança ses foudres contre le livre de l'*Esprit* (sans préjudice du conseil d'État qui avait supprimé cet ouvrage), contre l'*Encyclopédie*, contre l'*Émile*;

(1) Bersot, *Études sur le* XVIII° *siècle*, t. Ier, p. 109. — Je saisis d'autant plus volontiers l'occasion de citer ces études, si intéressantes, que je leur dois beaucoup, surtout pour cette leçon.

(2) B. Lanfrey, *l'Église et les philosophes du* XVIII° *siècle*.

et son successeur, le chancelier Séguier, ne prononça pas de moins farouches réquisitoires contre les économistes et les philosophes. Il comparait le système économique au Vésuve et à tout ce qu'il y a de plus effrayant dans la nature. C'est lui qui a inventé cette belle maxime : « Quand la loi a parlé, la raison doit se taire. »

5° Les lettres de cachet. Presque tous les écrivains de cette époque en furent victimes. C'est par là que débuta Voltaire. Il fut envoyé deux fois à la Bastille : la première fois pour y expier des vers satiriques dont il n'était pas l'auteur, et la seconde fois pour satisfaire à la lâcheté du duc de Rohan-Chabot. Diderot fut enfermé plusieurs mois au château de Vincennes. Rousseau se vit forcé de quitter la France, où défense lui avait été faite de rien publier. Morellet passa deux mois à la Bastille pour avoir offensé, dans sa préface à la comédie des *Philosophes* de Palissot, la maîtresse du duc de Choiseul, madame de Robecq ; il y commença son traité sur la liberté de la presse. Voilà comment la prison corrigeait ces philosophes. J'ai déjà cité Mirabeau écrivant, au château de Vincennes, contre les lettres de cachet. — On se jouait à ce point de la liberté humaine, que le duc de la Vrillière donnait à sa maîtresse, pour les vendre, des lettres de cachet avec le blanc-seing du roi. Une lettre de cachet fut envoyée

un jour (1763) au comte de Lauraguais pour un mémoire qu'il avait publié sur l'inoculation et où, il maltraitait Joly de Fleury, l'adversaire de cette nouveauté, comme de toute nouveauté, même de la tolérance. Lorsque l'exempt lui présenta cette lettre, le comte demanda où était le roi. L'exempt lui répondit qu'il était allé à Saint-Hubert chasser les cerfs qu'il avait manqués la veille. « Eh ! que ne les faisait-il arrêter par lettres de cachet? » répondit le comte.

Il semble qu'avec une pareille législation et de telles entraves, aucun livre n'était possible, et pourtant jamais la liberté de penser ne fut plus hardie et plus puissante. Quels moyens employa-t-elle donc pour se faire jour ?

Il y avait d'abord des moyens matériels. On faisait imprimer ses livres *à l'étranger*, et on les faisait entrer en France *par contrebande*, car les livres étrangers étaient soumis à des censeurs spéciaux dans les villes désignées pour leur passage. Ou bien on les faisait imprimer en France *clandestinement*, sauf à mettre en tête le nom d'un pays et d'un libraire étrangers, et puis on les répandait par le moyen du *colportage*. Quand un livre avait été ainsi publié, l'auteur s'excusait souvent en disant que le manuscrit lui avait été volé. « Je vous défends d'être volé », disait un jour le garde des sceaux à Diderot.

[redacted]

Ou bien encore, comme il n'y avait point partout de chambres syndicales de libraires, et que le gouvernement laissait souvent faire en province ce qu'il interdisait à Paris, on faisait paraître son livre en province. C'est ainsi que plusieurs exemplaires de l'*Encyclopédie* furent imprimés aux environs de Paris, d'où ils se répandirent dans les diverses parties de la France.

Si l'auteur tenait à faire paraître son livre en France, il lui fallait déployer toutes les ressources de son esprit pour faire entendre sa pensée sans prêter à la censure, ou bien il avait recours à toute sorte de ruses ingénieuses : il y avait, à l'usage des écrivains, toute une tactique destinée à dissimuler en apparence le but et le sens de leurs œuvres. Il faut bien avouer que si la liberté de l'esprit humain gagnait à ce jeu, la dignité de l'écrivain y perdait souvent. Mais à qui la faute?

On faisait jouer ensuite tous les ressorts pour obtenir l'approbation des censeurs. En Sorbonne, comme on avait le droit de choisir son censeur parmi tous les docteurs, on choisissait naturellement le plus accommodant ou celui sur lequel on pouvait avoir le plus de prise. Ailleurs on mettait en jeu toutes les influences pour faire désigner les censeurs les plus bienveillants; quelquefois même on parvenait à faire nommer ses propres amis. Savez-

vous qui désigna, en 1751, le comte d'Argenson, pour examiner le *Mahomet* de Voltaire ? d'Alembert. Il est vrai que le lieutenant de police n'approuvait pas ce choix ; mais d'Alembert n'en fut pas moins désigné, et il ne s'y opposa pas.

C'est ainsi qu'on introduisait des compères dans la place. Le directeur de la librairie, Malesherbes, se fit souvent lui-même le complice des philosophes. Un jour, dans un moment où l'*Encyclopédie* était inquiétée, il prévient Diderot que le lendemain il donnera ordre de saisir ses papiers. Celui-ci se récrie sur l'impossibilité où il était d'en faire le triage en si peu de temps, ou de les mettre en lieu de sûreté. « Envoyez-les tous chez moi », lui dit Malesherbes. Les épreuves des *Essais de littérature* de d'Alembert circulèrent de Genève à Paris sous le couvert de Malesherbes, et ce fut de la même manière que Rousseau, qui vivait à Montmorency, fit imprimer la *Nouvelle Héloïse* à Amsterdam. C'était là un directeur commode. Aussi, à sa retraite (1763), Voltaire lui rendit-il cette justice : « Nous étions déjà à moitié chemin des Anglais ». Lui-même s'était servi, un peu de la même manière, du chancelier Maupeou : les ballots contenant ses ouvrages étaient adressés au chancelier, qui les envoyait directement au libraire Merlin sans les faire passer par la chambre syndicale.

On sait que le malin Voltaire, trop malin quelquefois, voulut, au moins pour son *Mahomet*, mettre de son côté le pape Benoît XIV, en lui faisant accepter la dédicace de sa pièce, dont le cardinal de Fleury avait fait défendre la représentation, et que condamnait son rival Crébillon, censeur de la police. Ce sont là de ces actes que beaucoup de gens appellent des coups de maître, mais que, pour ma part, je ne suis guère tenté d'admirer.

Je n'aime pas davantage que l'on courtise la maîtresse d'un roi, même pour l'engager dans les intérêts de la philosophie. Mais telles étaient les mœurs que la monarchie avait faites à la France, on n'avait pas alors les scrupules qui, j'aime à le croire, nous arrêteraient aujourd'hui; et avoir pour soi la favorite d'un roi tout-puissant et hostile à l'esprit nouveau, n'était pas chose indifférente. Madame de Pompadour favorisa Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Buffon, d'Alembert, Helvétius, Marmontel, Duclos, Quesnay. C'est dans un entre-sol du palais même de Louis XV que naquit, avec ce dernier, médecin du roi, l'économie politique française. Là se tenaient des réunions où assistaient Diderot, d'Alembert, Duclos, Helvétius; et « madame de Pompadour, dit Marmontel, ne pouvant engager cette troupe de philosophes à descendre dans son salon, venait elle-même les voir à table et causer avec



» — « Elle était des nôtres », a dit Voltaire à ort. Aussi l'a-t-on représentée appuyée sur une où sont placés l'*Esprit des lois* et l'*Encyclo-*e. Triste protectrice pour la philosophie, dira-; j'en conviens, mais ce n'est pas du moins aux tes, ses courtisans avant d'être ses ennemis, ce pas même à Bossuet, que je reconnaîtrais le de jeter ici la pierre aux philosophes.

se faisait, dans ce cas, une alliée de la favorite roi, parce qu'on ne pouvait entraîner le roi lui-e; ailleurs c'étaient les souverains en personne n cherchait à mettre dans son alliance. On forma [redacted]

l'autre, le palais qu'elle venait de faire construire pour les enfants trouvés. Elle achète la bibliothèque de Diderot, en lui donnant des appartements pour la garder. Elle fait traduire le *Bélisaire* de Marmontel, et en traduit elle-même le neuvième chapitre, consacré à la tolérance. Ajoutez à ces noms Joseph II, qui vint en France (en 1777) et y vit les philosophes dont il admirait les ouvrages et cherchait à réaliser les idées dans ses États ; — le roi de Danemark Christian VII, qui visita aussi la France (en 1768), et y vit aussi les philosophes, dont il suivait les maximes sur quelques points, la liberté de conscience et la liberté de la presse (1) ; le prince de Suède, plus tard Gustave III, qui aimait à s'entourer des philosophes de l'*Encyclopédie*, et admit d'Alembert à son intimité. Gustave III consacra la liberté de la presse par un édit où il rappelait que cette liberté n'existait pas en Angleterre, quand Charles Ier monta sur l'échafaud. « Par cette liberté seule, disait le monarque, les administrateurs connaissent ce qu'ils ont fait de mal ; c'est par elle seule que la nation peut faire entendre ses plaintes, et c'est par elle encore qu'on peut la convaincre, quand elles ne sont pas fondées. »

(1) Son fils, nourri des mêmes idées, entreprit d'abolir par degrés le servage. Bersot, *Études sur le* XVIIe *siècle*, t. Ier, p. 97.

C'est ainsi que les philosophes trouvaient dans les princes mêmes de puissants auxiliaires et d'utiles protecteurs. Si ceux-ci voulaient flatter l'opinion en rendant hommage à la philosophie, à son tour l'opinion, ainsi appuyée, en devenait plus forte, et la philosophie acquérait une plus grande puissance d'action.

C'est ainsi encore qu'en France même les philosophes se firent des patrons dans une partie de l'aristocratie. Le prince de Beauveau, le duc de la Rochefoucauld, le duc de Nivernais, et tant d'autres, soutenaient les idées libérales et leurs organes. M. de Ségur exprime très-naïvement dans ses *Mémoires* l'espèce de séduction que les idées nouvelles exerçaient sur une partie de la noblesse. « La liberté, dit-il, quel que fût son langage, nous plaisait par son courage; l'égalité, par sa commodité. On trouve du plaisir à descendre tant qu'on croit pouvoir remonter dès que l'on veut, et, sans prévoyance, nous goûtions tout à la fois les avantages du patriciat et les douceurs d'une philosophie plébéienne. »

Il est encore une autre puissance, celle-là de tous les temps, sur laquelle les philosophes cherchaient à agir dans l'intérêt de leurs idées; je veux parler des femmes. Ces idées leur convenaient par ce qu'elles avaient de sentimental et aussi par leur nouveauté ;

elles les aimèrent surtout sous la plume d'un Jean-Jacques Rousseau. Elles firent beaucoup pour elles en leur ouvrant leurs salons et en protégeant les écrivains qui les défendaient.

Voilà les appuis que se donna la philosophie pour agir sur l'opinion et sur le monde. Si vous cherchez maintenant quelles formes elle a employées pour exprimer et pour propager ses idées, vous trouverez qu'elle les a employées toutes. Ouvrages sérieux de philosophie, de politique, d'éducation, d'histoire, mais d'un style presque toujours attrayant, souvent populaire, car il fallait, comme disait Voltaire, éclairer à la fois le chancelier et le cordonnier; œuvres légères : romans, contes, pamphlets; poëmes et pièces de théâtre : le théâtre devient une sorte de chaire philosophique, non pas sans doute dans le plus grand intérêt de l'art dramatique et de la poésie, mais certainement au profit des idées libérales; tous les genres de littérature sont mis à contribution. Voltaire est encore, à cet égard, la personnification de son siècle : il réunit à lui seul toute cette universalité, et il en retire une force incomparable.

Parmi les moyens dont s'est servi heureusement la philosophie du XVIIIe siècle, n'oublions pas la *conversation*. Les progrès que la sociabilité fit à cette époque favorisa singulièrement ce moyen;

les *cafés*, les *salons*, eurent alors leur rôle. Nommer les principaux salons, ceux d'Holbach et d'Helvétius, cœurs généreux qui valaient mieux que leurs ouvrages, et ceux de madame de Lambert, de madame de Tencin, de madame Geoffrin, de madame du Deffand, de mademoiselle Lespinasse, de madame Necker, c'est indiquer le rang qu'occupait la philosophie.

Enfin on imagina l'*Encyclopédie*, cette nouvelle *somme*, non plus de théologie, comme au moyen âge, mais de philosophie, comme il convenait au XVIIIe siècle. Cette vaste entreprise, à laquelle prirent part tous les philosophes de cette époque, rencontra bien des obstacles ; mais, après vingt années de travail et de lutte, elle finit par arriver au terme, grâce au dévouement et à l'opiniâtreté de Diderot, qui y consacra une bonne partie de sa vie. Quelque volumineuse qu'elle fût, l'*Encyclopédie* atteignit jusqu'à trente mille exemplaires.

L'*Encyclopédie* est un témoignage de l'harmonie des philosophes du XVIIIe siècle, au moins sur certains points capitaux, et cette harmonie, malgré les tristes rivalités et les déplorables querelles qui la troublèrent, est une des causes de la puissance de la philosophie à cette époque. Il ne faut pas que la philosophie se fasse *secte*, comme il lui est quelquefois arrivé au XVIIIe siècle : l'indépendance absolue de la pensée lui est essentielle, et la conquête de la

vérité est à ce prix; mais il faut que les penseurs, tout en gardant chacun leur liberté, se proposent un même but : le développement de l'esprit humain et le perfectionnement de l'humanité. Or, ç'a été là, comme je l'ai déjà dit, le grand côté du XVIII[e] siècle.

C'est par tous ces moyens, en même temps que par la vitalité même de leurs idées, que les philosophes de cette époque, malgré toutes les entraves apportées à la liberté de penser et d'écrire, agirent sur l'opinion et, par l'opinion, sur le monde. Ils la trouvaient d'ailleurs singulièrement préparée à recevoir leurs idées : elle l'y était tout naturellement par la réaction même qu'avait produite dans les esprits la triste fin du règne de Louis XIV et qu'eux-mêmes subissaient. Les excès de la force militaire, expiés par les revers et les désastres; la misère du peuple, résultant de l'abus de la guerre et de la constitution même de la monarchie française; un roi absolu et de grands seigneurs, qu'il faut nourrir de la sueur du peuple; l'oppression des consciences poussée jusqu'aux dernières violences; le bigotisme et l'hypocrisie; il y avait bien là de quoi soulever l'opinion et les philosophes. Mais à leur tour ceux-ci formèrent celle-là, la dirigèrent, et finalement la rendirent toute-puissante, si bien que, elle et eux, ils se soutinrent réciproquement et triomphèrent ensemble. Voulez-vous, en attendant la grande explosion

de 1789, un exemple saillant de l'action des philosophes sur l'opinion, et de la puissance de l'opinion excitée par leur voix? En 1765, la justice, pressée par l'opinion publique, que Voltaire avait soulevée, réhabilite Calas, et elle se croit obligée de rendre l'arrêt *le même jour et à la même heure* où Calas avait été supplicié trois ans auparavant.

Ainsi, grâce à l'état même des esprits et à l'action des philosophes, de ces gens de lettres qui, comme le dit Malesherbes (1), *étaient au milieu du public dispersé ce qu'étaient les orateurs de Rome et d'Athènes au milieu du peuple assemblé*, s'était formé, suivant l'expression du même écrivain, un *tribunal* qui s'érigeait en *juge souverain de tous les juges de la terre*, ou, suivant celle de Necker (2), cette *puissance invisible qui, sans trésors, sans gardes et sans armée, donnait des lois à la ville, à la cour et jusque dans le palais des rois.*

(1) *Discours de réception à l'Académie française*, 1775.

(2) Traité de l'administration des finances, 1784.

QUATRIÈME LEÇON.

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE,

SA VIE ET SON CARACTÈRE.

Méthode à suivre dans cette histoire des idées morales et politiques au XVIII[e] siècle. — Pourquoi je commence par l'abbé de Saint-Pierre. — Son origine, ses premières études, son premier *projet*. — Son installation à Paris avec son ami Varignon, leurs relations avec Fontenelle. — Son entrée à l'Académie française, son discours d'ouverture. — Défauts de son style. — Mots d'esprit. — Sa nomination au poste de premier aumônier de la duchesse d'Orléans; parti qu'il en tira. — Les *projets de paix perpétuelle*; attaques contre Louis XIV, renouvelées dans le *discours sur la polysynodie*. — Tempête à l'Académie française, ferme conduite de l'abbé de Saint-Pierre, son expulsion de l'Académie. — Fondation du *club de l'Entre-sol*, fermeture de ce club. — D'Argenson, disciple de Saint-Pierre. — Mort de l'abbé de Saint-Pierre. — Son caractère.

Nous n'avons fait jusqu'ici que tracer le tableau général des idées morales et politiques du XVIII[e] siècle, des principaux écrivains qui les ont exprimées et des

eux méthodes se sont présentées à moi.
'une consisterait à prendre une à une les s qui se sont produites au XVIII[e] siècle rcher l'expression et le développement vains qui en ont été les organes les plus bles et dans les formes diverses qu'elles ètir. On irait ainsi directement aux idées iserait chacune d'elles avant de passer à te.

'autre consiste tout simplement à étud sivement les principaux écrivains du XVII r chercher en eux l'expression et le dé nt des grandes idées qu'ils ont propagée nde. On va ici des écrivains aux idées nande à chacun toutes ses idées, du moi idées morales et politiques, avant de pas re.

revenir chaque fois sur les mêmes écrivains sans en montrer jamais aucun tout entier.

La seconde, au contraire, a l'avantage de nous faire connaître tout de suite chaque écrivain dans son ensemble, et de nous faire mieux comprendre par là même la nature et le développement de ses idées. D'ailleurs, comme chacun d'eux, tout en reproduisant en général toutes les grandes idées de son siècle, en représente plus particulièrement quelqu'une, celui-ci l'idée de la liberté politique, celui-là celle de l'égalité, cet autre celle de l'humanité en général, cette méthode, en mettant ce point en lumière, reprendra ainsi en quelque sorte l'avantage de la première, sans avoir aucun de ses inconvénients. C'est donc celle-là que nous suivrons.

Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de ramener à une forme abstraite les idées dont nous avons à nous occuper, comme pourrait le faire, par exemple, l'historien de la philosophie, mais de les saisir dans ce qu'elles ont eu de vivant. Pour mieux atteindre ce but, nous devons, dans chaque écrivain, étudier l'homme en même temps que le penseur, autant du moins que cette étude pourra nous éclairer sur le développement de ses idées morales et politiques.

Telle est la méthode que nous allons appliquer successivement aux principaux penseurs du XVIII[e] siècle.

ècle, attaché son nom à *une grande idé*
de ce même siècle Kant reprendra ave
sion supérieure, et qui restera comme ur
osé aux peuples par la raison : l'idée de l
ituelle , c'est-à-dire d'un état *juridiqu*
à l'état *barbare* dans les relations des p
eux, comme il l'est déjà pour chaque
celles des individus. Ajoutons que par la
n âme et par l'indépendance de son car
endance si rare de tout temps, mais su

On me demandera peut-être pourquoi je laisse de côt
C'est que si, par sa longue carrière (1657-1767) et pa
le son esprit, Fontenelle appartient au XVIIIe siècle,
sur ce dernier, au point de vue des idées morales et p

cette époque, l'abbé de Saint-Pierre mérite bien que nous nous arrêtions sur lui.

Voyons aujourd'hui quel fut l'homme, et dans quelles circonstances son esprit et ses idées se développèrent (1).

La vie de l'abbé de Saint-Pierre, né en 1658 au château de Saint-Pierre-Église (entre Cherbourg et Barfleur) et mort en 1743, s'étend ainsi du milieu du XVIIe siècle au milieu du XVIIIe siècle, dont il est en quelque sorte le patriarche. Il est, vous le voyez, un enfant de la Normandie, cette terre féconde en esprits entreprenants et en fermes caractères. Comme Descartes avant lui, et comme Voltaire et Diderot après lui, il fit ses études chez les jésuites. Écolier médiocre dans les *humanités*, ce qui n'étonnera aucun de ceux qui auront lu de lui quelques pages, il prit goût dès lors à la *physique* et à la *philosophie*, et s'attache par là à Descartes, qu'il regarde comme *un des plus grands hommes qui aient jamais*

(1) Deux ouvrages importants ont été récemment publiés sur l'abbé de Saint-Pierre, le premier, fait surtout au point de vue de l'économie politique, par M. de Molinari (1857) ; le second, plus général, plus complet et fort intéressant, par M. Édouard Goumy, sous ce titre : *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre* (*thèse pour le doctorat*, 1859). Je me suis servi de l'un et de l'autre, mais surtout du second, bien que je sois loin d'en approuver toutes les idées.

procès. En attendant qu'il rêvât la sup
la guerre, il songeait à diminuer le non
cès; et remarquez que c'est à Caen, en N
cette patrie de la chicane, que lui v
, comme c'est à Paris, à la fin du XVI
naîtra son projet de paix perpétuelle.
près s'être fait recevoir prêtre, avec
ignon, qui devait devenir un célèbre m
en, il hérita de son père, le marquis d
re, quelques centaines de livres de r
fita de cet héritage pour venir à Paris
n profita pas seul; car il emmena avec
n, auquel il abandonna une partie de se
lui laissant d'ailleurs toute liberté. Ici se
à la bonté et la délicatesse de son âm
si son amour de la discussion : Varign

dehors, se formait contre Louis XIV la ligue d'Augsbourg. Fontenelle, dans son éloge de Varignon, a rappelé la liaison qui s'établit alors entre ces deux jeunes Normands et lui :

« J'étais leur compatriote et allais les voir assez souvent dans leur petite maison du faubourg Saint-Jacques, et quelquefois passer deux ou trois jours avec eux. Il y avait encore de la place pour un survenant et même pour un second, sorti de la même province, aujourd'hui l'un des principaux membres de l'Académie des belles-lettres et fameux par les histoires qui ont paru de lui (1). Nous nous rassemblions avec un extrême plaisir, jeunes, pleins de la première ardeur de savoir, fort unis, et, ce que nous ne comptions pas alors pour un assez grand bien, peu connus. Nous parlions à nous quatre une bonne partie des différentes langues de la république des lettres, et tous les sujets de cette petite société se sont dispersés de là dans toutes les académies. »

Mais, tandis que « Varignon (c'est encore Fontenelle qui parle) s'était totalement enfoncé dans les mathématiques, l'abbé s'était tourné principalement du côté des réflexions *sur l'homme*, *sur les mœurs et les principes du gouvernement*. » Ainsi se prononçait sa vocation.

Il dut à l'amitié de Fontenelle d'être reçu chez madame de Lambert, et à la protection de madame de Lambert d'entrer à l'Académie française (1695), quoi-

(1) Il s'agit ici de Vertot.



ı'il n'eût encore rien publié. Des deux partis qui visaient alors l'Académie, le parti des *anciens* et le ırti des *modernes*, ce dernier, que dirigeaient Fonnelle et Perrault, devait être celui de l'abbé de ıint-Pierre : il n'avait pas assez le sentiment du ıau pour être beaucoup touché du mérite des ıciens, et son esprit novateur le portait naturelleent du côté des modernes.

On raconte qu'il fit son discours de réception en ıatre heures : « Ces sortes de discours, disait-il, mèritent pas pour l'utilité dont ils sont à l'État us de deux heures de temps; j'y en ai mis quatre, cela est fort honnête. » Fontenelle l'engageant à

même la nécessité pour se procurer plus de lecteurs (1); mais il ne se croyait point le talent d'orner ce qu'il avait à dire, et il ne voulait pas forcer la nature, craignant que les efforts inutiles qu'il ferait pour la dompter ne fussent autant de moments perdus pour ses spéculations morales et politiques. » Son style est en effet très-négligé, très-incorrect, chargé de néologismes, d'une extrême sécheresse et en même temps d'une diffusion extrême. Il voulut s'en tenir, dans les matières politiques, à la *sorte d'éloquence qui est propre aux géomètres;* mais, au lieu de la sévérité du style, qui d'ailleurs, même dans ces matières, n'exclut pas l'éloquence, il ne rencontrait qu'une sécheresse désespérante. D'un autre côté, pensant, non sans raison, que les choses ne se gravent bien dans l'esprit qu'à force d'être répétées, mais oubliant qu'il faut au moins en varier l'expression, il tombe dans la plus fatigante prolixité. Voilà pourquoi il a été si peu lu de son temps, et pourquoi il ne l'est plus du tout aujourd'hui. Il est vraiment heureux que les autres penseurs du XVIIIe siècle n'aient pas eu les mêmes défauts ou la même théorie : ils n'auraient pas remué leur temps comme ils l'ont fait.

(1) On raconte, à ce propos, qu'entendant un jour une femme aimable s'exprimer avec grâce sur un sujet frivole : « Quel dommage, dit-il, qu'elle n'écrive pas ce que je pense ! »



Il était loin cependant d'être sans esprit. Bien que ltaire, qui n'a pas toujours été juste à son égard, écrit de lui, à propos de son buste :

> Heureusement ce n'est là qu'un portrait,
> L'original dirait quelque sottise.

Il ne disait pas toujours des sottises; on cite lui quelques mots charmants. Voyant un jour ıdame Geoffrin tout étonnée de le trouver amunt : « Je ne suis, madame qu'un mauvais inument dont vous avez bien joué. » — D'une dame i parlait bien dans le monologue, mais ne sa-

[redacted]

il avait acheté cette charge l'année même où il fut reçu académicien. Il fallait à cette princesse de Bavière qu'on avait si lestement convertie pour la marier avec Monsieur, et qui au fond était protestante, un aumônier commode; l'abbé de Saint-Pierre lui convenait parfaitement, et elle ne convenait pas moins à cet abbé philosophe. Il profita de sa position pour observer, réfléchir, composer. « Les réflexions que je fais ici, écrit-il à sa protectrice, la marquise de Lambert, roulent plus sur la politique que sur la morale; et, si je m'attache davantage à la politique qu'à la morale, c'est que je suis persuadé que les moindres découvertes que je pourrais faire dans la politique seraient d'une bien plus grande utilité pour le bonheur des hommes que les plus belles spéculations de morale que je pourrais faire. »

Ce fut alors que le spectacle des calamités où les guerres continuelles de Louis XIV avaient jeté la France lui suggéra cette réflexion, que la guerre est une chose aussi déraisonnable que détestable, et qu'il faut s'appliquer à la rendre à jamais impossible. De là son *projet de paix perpétuelle.* Les deux premiers volumes de ce projet furent communiqués en manuscrit au duc de Bourgogne, qui, dit-on, les goûta; mais ils ne furent publiés qu'après la mort de ce prince, en 1713, l'année même du traité d'Utrecht, auquel l'abbé de Saint-Pierre avait eu le

bonheur de travailler en qualité de secrétaire de l'un des deux plénipotentiaires, l'abbé de Polignac. L'auteur plaçait son projet sous le patronage de Henri IV, auquel il en rapportait l'invention, bien gratuitement, comme vous le verrez; et il en adressa le troisième volume (1717) au régent, en le suppliant de se faire le promoteur de la grande entreprise. Il avait soumis ce projet à Leibniz. Celui-ci répondit fort poliment au bon abbé, le loua d'avoir osé s'opposer à la foule des prévenus et au déchaînement des railleurs, « et se déclara persuadé qu'un tel projet en gros est faisable, et que son exécution serait une des plus utiles choses du monde » ; mais au fond, il ne prit pas cette idée fort au sérieux, comme l'atteste une curieuse lettre adressée le 4 juin 1712 à Grimarest (1). A peu près

(1) « J'ai vu, écrivait Leibniz à Grimarest, quelque chose du projet de M. de Saint-Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d'un cimetière avec ce mot : *Pax perpetua*, car les morts ne se battent point ; mais les vivants sont d'une autre humeur, et les plus puissants ne respectent guère les tribunaux. Il faudrait que tous ces messieurs donnassent caution bourgeoise, ou déposassent dans la banque du tribunal, un roi de France, par exemple, cent millions d'écus, et un roi de la Grande-Bretagne, à proportion, afin que les sentences du tribunal pussent être exécutées sur leur argent, en cas qu'ils fussent réfractaires...... Pour moi, je serais d'avis de l'établir à Rome même et d'en faire le pape président, comme en effet il faisait autrefois figure de juge entre les

[redacted]

à la même époque, l'abbé de Saint-Pierre publia, pour la première fois, son *Mémoire sur l'établissement d'une taxe proportionnelle*. Ce mémoire ne fut pas sans influence sur la réforme de l'impôt, comme le prouve le titre de *Père de la taille tarifée* que lui donne le prédécesseur de Turgot à Limoges, M. de Tourny. Vous le voyez donc, les *rêveurs* sont parfois bons à quelque chose. Mais les réflexions peu flatteuses pour la mémoire du grand roi, que l'auteur s'était permises, ne pouvaient manquer de lui attirer un avertissement de la part de l'Académie. Vous allez voir comment il en tint compte.

En 1718, dans son *discours sur la polysynodie*, où il voulait démontrer que la pluralité des conseils était la forme de ministère la plus avantageuse, il

princes chrétiens. Mais il faudrait en même temps que les ecclésiastiques reprissent leur ancienne autorité, et qu'un interdit ou une excommunication fît trembler les rois et les royaumes, comme du temps de Nicolas V et de Grégoire VII. Et pour y faire consentir les protestants, il faudrait prier Sa Sainteté de rétablir la forme de l'Église, telle qu'elle fut du temps de Charlemagne, lorsqu'il tenait le concile de Francfort, et de renoncer à tous les conciles tenus depuis, qui ne sauraient passer pour œcuméniques. Il faudrait aussi que les papes ressemblassent aux premiers évêques de Rome. Voilà des projets qui réussiront aussi aisément que celui de M. l'abbé de Saint-Pierre; mais puisqu'il est permis de faire des romans, pourquoi trouverions-nous la fiction mauvaise, qui nous ramènerait le siècle d'or ? »



une nouvelle et plus violente sortie contre s XIV, lui reprochant les guerres où il avait gé la France, les sommes énormes qu'elles nt coûtées au pays, les maux qu'elles avaient s, lui demandant compte du bien qu'il n'avait ait, et lui refusant le titre de Grand.

n pourra bien, disait-il, lui donner le surnom de Louis issant, de Louis le Redoutable (car nul de ses prédé- rs n'a été si puissant et ne s'est tant fait redoutable); es moins habiles ne lui donneront jamais le nom de le Grand tout court, et ne confondront jamais la e puissance avec la véritable grandeur. C'est que cette

[redacted]

« Si nous laissons cette hardiesse impunie, n'aura-t-on pas raison de dire que les plumes de l'Académie sont des plumes vénales, consacrées à la fortune et à l'intérêt, et que les louanges qu'elle donne ne durent qu'autant que la vie des princes qu'elle loue ? »

Puis, ayant bien soin de rappeler que le régent avait déjà marqué son indignation en supprimant tous les exemplaires du libelle et en faisant arrêter l'imprimeur, il ajoutait que ce prince aurait certainement la bonté de confirmer la résolution de l'Académie, mais qu'il voulait lui en laisser toute la liberté et tout le mérite.

Le discours du cardinal de Polignac n'est pas moins curieux ; c'est, suivant l'expression de d'Alembert, une véritable *Catilinaire*, jugez-en :

« Vous avez frémi, messieurs, à la lecture que je vous ai faite des articles odieux dont ce livre est rempli. A peine avez-vous pu attendre qu'elle fût achevée... Il est d'une nécessité absolue que cette aventure fasse un vide dans l'Académie. Si M. l'abbé de Saint-Pierre n'en sort pas, je n'y saurai demeurer; j'en connais cinq ou six qui sont dans les mêmes sentiments et qui vous le déclareront. »

Qu'avait fait cependant l'abbé de Saint-Pierre pour détourner cet orage ? Il avait écrit une lettre au régent, non pour se rétracter, mais au contraire



r déclarer qu'il n'avait pas cru pouvoir parler rement de Louis XIV. Cette lettre, qu'il lut à adémie, acheva d'accabler le pauvre abbé. On isa de l'entendre, et son expulsion fut prononcée vive voix, à l'unanimité. Mais l'Académie, voulant ser au moins à ses membres l'apparence de la rté, décida que le vote définitif aurait lieu au itin secret. On ne trouva dans l'urne qu'une boule iche; c'était celle de Fontenelle. C'est ainsi que bé de Saint-Pierre sacrifia à sa conscience son fau-l d'académicien. Il est juste d'ajouter que le ré-t qui aimait l'aumônier de sa mère, mais qui

aimaient à raisonner sur ce qui se passait, en un mot, d'un *club à l'anglaise*. On l'appelait le *club de l'Entre-sol*, parce qu'il se tenait dans un entre-sol de l'hôtel du président Hénault (place Vendôme), chez l'abbé Alary, un des habitués du salon de madame de Lambert. Là, un certain nombre d'esprits curieux se réunissaient, les uns pour discuter, les autres pour écouter (l'abbé de Saint-Pierre appelait ceux-ci les *écouteurs*), et parmi eux figuraient quelques personnages, entre autres le fils aîné du garde des sceaux, un futur ministre, d'Argenson, qui s'est fait l'historien de l'*Entre-sol*. On y discutait toute sorte de questions : c'était une sorte d'académie des sciences morales et politiques. L'abbé de Saint-Pierre, l'homme à projets, en fut naturellement l'un des membres les plus actifs et les plus laborieux (1). Le club de l'Entre-sol ne tarda pas à inquiéter le gouvernement, et, bien que l'abbé de Saint-Pierre eût proposé de ne plus s'occuper que des questions géné-

(1) L'abbé de Saint-Pierre, dit d'Argenson (manuscrit de la bibliothèque du Louvre, cité par M. Goumy, p. 51), est celui qui nous fournissait le plus de lectures de son cru, tout son temps et ses forces, dans un âge très-avancé, étant dévoués aux systèmes politiques qu'il invente et découvre sur toutes les parties du gouvernement. Il désirait que plusieurs de nous emportassent ses mémoires, pour écrire des réflexions et des objections sur ces systèmes auxquels il répliquait avec autant d'exactitude que de persévérance dans ses idées, quoiqu'il se pique de ne pas abonder dans son sens. »



s par *éclaircissements*, *objections et réponses*, ry lui fit entendre qu'il était temps de mettre ux réunions.

'abbé de Saint-Pierre ne cessa de poursuivre u'à sa mort cette sorte d'apostolat politique l s'était attribué, et où il s'égarait souvent. On voit de curieuses traces dans les *Mémoires* de rgenson, son ami et son disciple, dont il corri- t et annotait les travaux (1). On retrouve là, la plume du disciple, comme sous celle du tre, plus d'une idée généreuse, mais aussi des s bien fausses et bien funestes, celle entre autres

venu voir, lui demanda comment il considérait le suprême passage : « Comme un voyage à la campagne, » répondit-il. Comme on le priait d'adresser quelques paroles à ceux qui l'entouraient, il fit cette belle réponse de Patru : « Un mourant a bien peu de chose à dire, quand il ne parle ni par faiblesse, ni par vanité. » Il se confessa par condescendance pour les personnes qui l'assistaien à ses derniers moments ; mais il fit rappeler aussitôt le curé auquel il venait de se confesser pour lui dire qu'il se reprochait cet acte de complaisance, qu'il ne croyait pas un mot de tout cela, et que c'était depuis bien longtemps la seule occasion où il eût trahi la vérité.

Tel fut l'abbé de Saint-Pierre. Il consacra sa vie à la poursuite de la vérité et du bien public. Il se donnait à lui-même le titre de *solliciteur pour le bien public* ; et il n'était pas moins infatigable dans ce genre de sollicitation qu'inébranlable dans son culte de la vérité ; rois, ministres, intendants, il s'adressait à tout le monde, sans se rebuter jamais. Homme à projets, et plein d'illusions, souvent de chimères, dans ses projets, il a devancé son siècle et, à certains égards, les siècles. L'un des premiers, il a été possédé de cet *amour de l'humanité* qui a distingué les philosophes du XVIII[e] siècle, et de cette *haine de l'intolérance* qui les animait. Il faut voir

comme il tance un certain docteur de Sorbonne qui avait eu la singulière idée de publier sous le nom de *l'abbé de Saint-Pierre* deux lettres pour engager les catholiques à traiter les jansénistes comme des *pestiférés*, et comme il rappelle ce fanatique au sentiment de la charité, de la *charité bienfaisante.* A ces mérites, dont il donna en quelque sorte le premier exemple au XVIIIe siècle, l'abbé de Saint-Pierre joignait une grande bonté personnelle, une extrême indulgence et une extrême bienfaisance. Il consacrait une bonne part de son revenu au soulagement des malheureux et faisait élever à ses frais des enfants abandonnés, en ayant soin de leur faire apprendre les métiers les plus utiles. Il s'est peint lui-même en prenant pour devise ces deux mots qu'adopta, après lui, madame Geoffrin : *Donner et pardonner.*

CINQUIÈME LEÇON.

—

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE (SUITE).

SES IDÉES MORALES ET POLITIQUES.

Caractère pratique de la philosophie de l'abbé de Saint-Pierre, nature de son cartésianisme. — La défense du dogme de l'immortalité de l'âme contre Voltaire ; idées fausses en matière de liberté philosophique et religieuse. — Principe de sa morale, le plaisir ; singulière espèce d'épicurisme (*Agathon, archevêque très-vertueux, très-sage et très-heureux*). — L'abbé de Saint-Pierre, apôtre de la bienfaisance. — Préceptes puérils relatifs à l'enseignement de la morale. — Idées de l'abbé de Saint-Pierre sur l'éducation, particulièrement sur celle des femmes. — Ses idées politiques, son projet de gouvernement (la *polysynodie*) ; sa méthode de *scrutin perfectionné*. — Vices de son système. — Idées particulières sur divers points de politique et d'administration : la statistique, la presse officielle, l'interdiction de la mendicité, la réforme de l'impôt, l'instruction primaire, etc.

Nous connaissons, de l'abbé de Saint-Pierre, l'homme, sa vie et son caractère ; examinons maintenant ses idées morales et politiques. Cette étude du moraliste et du politique complétera d'ailleurs



lle même que nous avons déjà faite de l'homme,
r c'est surtout de l'abbé de Saint-Pierre qu'il est
ai de dire que l'homme se reflète dans ses idées.
Chez lui, comme chez tous les philosophes du
IIIe siècle, dont il est le devancier, ce sont préci-
nent les idées morales et politiques qui dominent.
philosophie, comme celle de ses successeurs, est
jà toute pratique : « Je veux, disait-il, une philo-
phie qui n'ait rien de vain et d'abstrait, et qui
éliore les diverses conditions de la vie humaine. »
imé, comme ils le seront, par un ardent amour
l'humanité, ou, pour me servir de ses propres

qu'un esprit aussi pénétrant ait pu oublier *combien l'opinion de l'anéantissement de l'esprit humain serait pernicieuse à la société.* « On ne pensera jamais, ajoute-t-il, que M. de Voltaire ait été assez méchant pour ôter aux hommes une espérance qui peut *servir infiniment* à diminuer nos maux et à augmenter nos biens, et qui ne peut venir que d'une main toute-puissante et infiniment bienfaisante. » Dans son indignation contre cette opinion *funeste*, il va même, comme Rousseau le fera plus tard, jusqu'à regarder quiconque la soutient comme *un citoyen très-méchant et très-insensé*, et jusqu'à appeler sur lui les rigueurs du bras séculier. « C'est, dit-il, aux parlements, qui ont soin de la police, à condamner sévèrement ces sortes d'écrits. » Il ne s'aperçoit pas qu'il viole ici le principe du libre examen. Mais ceux mêmes qui adoptaient ce principe n'en étaient pas encore venus à en bien comprendre toute la portée. C'est ainsi qu'il veut que le gouvernement interdise la discussion des questions religieuses (1). Nous retrouverons cette idée chez plus d'un libre penseur.

Quoi qu'il en soit sur ce point, l'abbé de Saint-Pierre faisait du dogme de l'immortalité de l'âme le pivot de sa morale, dont la règle fondamentale

(1) *Projet pour faire cesser les disputes religieuses des théologiens.*

était la *bienfaisance*. De là cette formule : *Paradis aux bienfaisants*, qu'il proposait de substituer au mot *adieu*. Il la répétait à tout propos et voulait qu'on la fît sans cesse répéter aux enfants. Il espérait former ainsi ce qu'il appelait des *espérants passionnés ;* mais outre qu'il attribuait beaucoup trop de vertu aux formules, il s'appuyait beaucoup trop sur le ressort de l'intérêt personnel.

En général, il faut le dire, sa morale, bien qu'ayant pour règle générale la bienfaisance, n'est pas exempte d'un certain épicurisme. Il lui donne pour principe le plaisir. Il avait été frappé par cette proposition qu'il avait trouvée dans Abbadie : « Le plaisir est quelque chose de divin » ; et il avait cru pouvoir tout y ranger. « Tous les désirs de notre vie présente, disait-il, tendent au plaisir, et toute la félicité de notre vie future est uniquement fondée sur le plaisir. » Seulement il faut savoir en jouir, et pour cela deux choses sont nécessaires : la *modération* et la *diversité*. La modération consiste à se garder de tout excès, et en particulier de quatre *enivrements* fort dangereux. Le premier est le *vin*, dont il fait d'ailleurs l'éloge : « L'âme, dit-il, est sujette à beaucoup de maux, que les plus belles spéculations de Sénèque ne peuvent ni prévenir, ni si bien guérir que la gaieté que donne le bon vin. » Il a, sur ce point, un trait charmant : « Après tout, dit-il, je me soucie peu de

la délicatesse des tables où je mange. Ce dont je me soucie le plus, c'est la gaieté et l'agrément des convives ; et je vous avoue que je ne fais jamais bonne chère, quand mon esprit n'est pas du repas. » Le second des enivrements dont il faut bien se garder est la *colère;* le troisième, l'*ambition*, et le quatrième, l'*amour*. Sur ce dernier article, notre moraliste a des idées tout à fait dignes d'un abbé du XVIIIe siècle : il voudrait que, pour affaiblir l'amour et le contenir dans les bornes de la raison, on pût en avoir pour plusieurs personnes. Les goûts divisés se combattent, et nous sauvent ainsi de ces goûts trop vifs qu'on appelle des *passions*. Enfin à la modération il faut joindre la diversité : « La vie la plus sage, » à l'entendre, « c'est celle qui a le plus de variété. »

Le bon abbé nous a d'ailleurs tracé son idéal dans un opuscule intitulé *Agathon, archevêque très-vertueux, très-sage et très-heureux*. C'est le portrait d'un prélat tel que l'abbé pouvait le rêver, qui n'a pas sur la sainteté et sur le célibat des prêtres les idées de l'Église (1), qui introduit le scrutin dans les séminaires, interdit toute discussion aux théologiens de son diocèse, et prêche la paix perpétuelle ; nullement austère, mais frugal : sa grande règle est de rester

(1) L'abbé de Saint-Pierre a écrit un traité contre le célibat des prêtres.



ours sur son appétit; n'ayant sur la plupart des
ts que des *opinions provisoires;* il ne dit pas :
ne suis pas de votre avis, » mais : « Je ne suis
encore de votre avis. » Il ne dit pas : « Cela est
cela est vrai, » mais : « Cela est bon, cela est
pour moi. » Il ne s'estime pas moins qu'il ne
ite ; mais, par bienséance, il se donne aux autres
beaucoup moins qu'il ne vaut. Non-seulement
fait jamais tort à personne, mais il fait du bien
us ceux qu'il peut obliger. C'est ainsi qu'il vit
heureusement que possible, tout en acquérant
ue jour de nouveaux mérites pour obtenir le

justice et de la bienfaisance : « Ne faites point contre un autre ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fît ! » et « faites pour un autre ce que vous voudriez qu'il vous fît » ; mais ces maximes, elle les fonde sur le plaisir et l'intérêt bien entendu, et en cela l'abbé de Saint-Pierre se trompe : le plaisir et l'intérêt, même bien entendu, ne sauraient fonder l'obligation morale, le devoir et le droit. Laissons les partisans de ce que l'on a nommé la *morale utilitaire*, ou, d'une façon plus ridicule encore, la *morale économique*, louer ici l'abbé de Saint-Pierre, et sachons reconnaître qu'il a fait fausse route dans sa recherche de l'*origine de nos devoirs et de nos droits* (c'est le titre même d'un de ses traités) ; mais reconnaissons aussi que, si son principe est défectueux, ses maximes sont excellentes, et saluons en lui l'apôtre de la bienfaisance, je dirai presque le créateur de ce mot.

Voltaire lui en a attribué l'invention dans les vers suivants :

> Certain législateur, dont la plume féconde
> Fit tant de vains projets pour le bien de ce monde,
> Et qui depuis trente ans écrit pour des ingrats,
> Vient de créer un mot qui manque à Vaugelas.
> Ce mot est *bienfaisance* ; il me plaît, il rassemble,
> Si le cœur en est cru, bien des vertus ensemble.
> Petits grammairiens, grands précepteurs des sots,
> Qui pesez la parole et mesurez les mots,

lation (2).

lle est la morale de l'abbé de Saint-Pierre.
ıle, il voulait qu'on l'enseignât aux enfan
sorte de moyens :

ɔrmules en vers, comme les vers suivants

> Défauts d'autrui ne contreferas,
> Et ne t'en moqueras aucunement ;

ceux-ci :

> Facilement pardonneras,
> Afin qu'on te pardonne aisément ;

Exercices de vertu : « Quand les leçons
récitées et les devoirs corrigés, le maître

V. IX, 377 au lieu 421 -
Septième discours sur l'homme, *sur la vraie vertu.*

l'élève : Faites-moi un acte de prudence, ou de justice, ou de bienfaisance, ou de discernement de la vérité, et il aura soin de varier ces exercices pour chacun de ses élèves » ;

Scènes vertueuses, jouées devant les parents, les amis, les répétiteurs et... les dames ;

Jugements rendus par les écoliers contre les coupables, « en présence et sous la présidence du régent ».

Tout cela est assez puéril : le bon abbé ne s'aperçoit pas qu'il rend la vertu insipide ou ridicule en voulant la mettre ainsi partout et en cherchant à l'inculquer par de pareils moyens. Il n'est pas nécessaire d'insister là-dessus. Mais, puisque nous avons été conduit à parler d'éducation, disons tout de suite que sur ce sujet l'abbé de Saint-Pierre a exposé beaucoup d'idées originales, quelques-unes bizarres et fausses, mais d'autres excellentes (1).

Il se prononce en faveur de l'éducation publique, et il en relève fort ingénieusement les avantages par la comparaison suivante : « Au collége, dit-il, les pareils s'entre-corrigent et s'entre-polissent journellement et nécessairement les uns les autres dans leur commerce, à peu près comme les cailloux rabo-

(1) *Projet pour perfectionner l'éducation*. Voyez aussi ses plans d'études pour son collége des Dauphins et pour les pensionnats de MM. d'Alibert et Saint-Isbert.



: se polissent et s'arrondissent dans la mer par
· frottement journalier. » Mais son système d'ins-
:tion est étroit. Il ramène tout au principe de
ilité : « La connaissance des langues, dit-il, n'est
re utile qu'autant qu'elle peut servir au com-
ce des marchandises. » Il a inventé ce que l'on
ppelé depuis l'*éducation professionnelle*. Il a
enté aussi le *travail attrayant* : jeux de diction-
re, jeux de commerce, jeux d'histoire. C'est sans
te parce qu'il avait trouvé le moyen de faire du
ail un jeu, qu'il ne voulait point de jours de
gé. Chacun des sept jours de la semaine avait sa

[redacted]

XVIIe siècle, où Fénelon demandait comme une nouveauté qu'une fille sût *la grammaire et les quatre règles de l'arithmétique;* si l'on songe même à l'opinion qu'on avait encore des femmes au XVIIIe siècle et à la manière dont on les élevait, on saura gré à l'abbé de Saint-Pierre du respect qu'il leur témoigne et de la hardiesse des vues qu'il expose sur leur éducation. Il veut qu'on leur enseigne les éléments des sciences, astronomie, physiologie, physique; seulement, ici encore, il considère plutôt l'utilité que la beauté même de ces études, et par suite du même principe il ne fait pas une assez large part à la littérature. Il demandait qu'on établît des colléges pour les jeunes filles comme pour les jeunes garçons (idée excellente, si on la restreint à l'externat), et qu'on fît de la maison de Saint-Cyr une sorte d'école normale pour les femmes.

Venons maintenant aux idées politiques de l'abbé de Saint-Pierre. Le *Discours sur la polysynodie* nous révèle sa pensée en matière de gouvernement; c'est son projet de gouvernement. La première idée de ce projet, l'idée de remettre à des conseils l'administration des affaires, revient à Saint-Simon, qui voulait relever la noblesse en la faisant entrer dans les conseils; elle était d'ailleurs suggérée à l'abbé de Saint-Pierre par l'espèce même de gouvernement que le régent avait établi, en arrangeant à sa guise



plan que Saint-Simon avait fait adopter au duc Bourgogne. Mais le projet de l'abbé de Saint-rre n'était ni celui de Saint-Simon, qui avait pour de livrer le gouvernement à une caste dont ce nd seigneur lui-même déplorait « l'ignorance, application, la légèreté », ni celui du régent, où ii-ci avait fait entrer pêle-mêle toute sorte de s, des grands seigneurs, puis ses amis, l'élite des és, puis des conseillers d'État, des maîtres des uêtes, des membres du parlement, et qui, pour prunter le mot de d'Argenson, ne pouvait pro-re qu'une vraie *pétaudière*. Ce nouveau projet [redacted]

tures; et elle est aussi le seul moyen de donner la préférence au *mérite*, si l'on ne l'applique qu'à des sujets capables, ce qui suppose un système de grades, une hiérarchie savamment organisée. Cette forme de gouvernement est, selon l'abbé de Saint-Pierre, la plus naturelle et la plus utile : il en énumère les avantages pour le bien de l'État, et les oppose aux vices du *vizirat* ou du *demi-vizirat*, qu'il relève avec beaucoup de force et de hardiesse. Ces avantages sont en général ceux de tous les gouvernements parlementaires : l'anéantissement des intérêts personnels par la multiplication des opinants, plus de lumières dans les affaires, plus d'indépendance, moins de vexations et d'injustices de la part des plus forts, etc.

Mais comment sera organisée cette hiérarchie, que suppose le scrutin qui nommera les conseillers? C'est là un point que l'abbé de Saint-Pierre a repris plus tard pour compléter son plan de constitution (*Projet pour perfectionner les gouvernements des États*).

La base de tout le système est formée par trois compagnies d'*étudiants politiques*, composées de trente membres chacune et sorties par voie d'élection de la magistrature, de la noblesse et du clergé. Ces trois compagnies nommeraient au scrutin quarante *académiciens politiques*, et cette académie



tique, qui aurait pour principale occupation l'exa-
n des mémoires renfermant des vues dans les
nces et dans les arts, désignerait aux choix du
ou du ministre des requêtes au conseil d'État
our chaque intendance, trois candidats pris dans
sein ; à leur tour, les intendants et les maîtres
requêtes, divisés, eux aussi, en compagnies, dési-
ront de la même manière les conseillers d'État, et
x-ci, les ministres. L'abbé de Saint-Pierre appli-
d'ailleurs à tous les degrés de la hiérarchie civile
militaire son système de scrutin perfectionné :
ystème consiste en général, pour chaque emploi

exclut le tiers état, il n'est point partisan de la noblesse héréditaire, et il en demande même formellement la suppression. Ce n'est pas non plus un gouvernement *démocratique*, puisqu'il exclut le peuple. Comment donc le désigner? l'abbé de Saint-Pierre, qui en pareil cas n'est jamais embarrassé, forge un mot tout exprès pour cela : il l'appelle une *aristomonarchie*, c'est-à-dire une monarchie où, grâce au scrutin perfectionné, les meilleurs occupent le ministère et tous les emplois publics.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur les vices de ce système : ils sautent aux yeux. Ses vices les plus éclatants sont l'exclusion de l'*élément démocratique*, et, tout en diminuant ou en ébranlant la *royauté*, de ne pas lui opposer des institutions vraiment *républicaines*. L'abbé de Saint-Pierre ne fait pas moins bon marché de la liberté que de l'égalité : il admet la nécessité de la *despoticité*; pourquoi y aurait-il une opposition au gouvernement des meilleurs? Il concilie d'ailleurs fort mal le *pouvoir délibératif*, qu'il attribue aux conseils, et le *pouvoir créatif* qu'il laisse au roi. On voit par là combien son système est artificiel et impraticable.

Malgré tous ces défauts, l'auteur de la polysynodie avait le mérite de faire ressortir les vices du système dominant et de remuer utilement les plus graves questions.

Si maintenant, laissant de côté son plan de constitution, nous recherchons les idées de l'abbé de Saint-Pierre sur certains points particuliers de la politique et de l'administration, nous en retrouverons beaucoup d'excellentes, que l'avenir a réalisées ou entrepris de réaliser.

Telle est, par exemple, l'idée d'organiser la statistique (*De l'utilité du dénombrement*) : « Notre politique, disait l'abbé de Saint-Pierre, est encore dans l'enfance, puisque nous en sommes encore à dire que nos ministres, chacun dans leur département, devraient avoir soin de procurer au public des dénombrements exacts de tout ce qui entre dans la science du gouvernement. »

Telle est encore celle d'établir une publicité officielle, un *Moniteur*, — idée fort bonne, mais à laquelle il faudrait donner pour corrélatif la liberté de la presse, chose à laquelle l'abbé de Saint-Pierre ne paraît pas songer.

L'extinction de la mendicité est un problème qui l'a vivement préoccupé (*Projets pour renfermer les mendiants*, adressé à Fleury, en 1724). La mendicité, malgré les peines terribles portées contre elle, était alors une des plaies de la France, et elle était elle-même la conséquence d'un autre fléau, la taille.

Il faut entendre l'abbé de Saint-Pierre s'élever

contre l'iniquité de la taille et signaler les mesures qu'elle engendre.

« Il n'est pas possible, disait-il bien longtemps avant Rousseau, de faire quelque séjour dans la campagne sans être témoin des injustices criantes qui se font dans la répartition de la taille arbitraire, sans entendre parler du grand nombre de frais, de contraintes, que souffrent tous les jours les pauvres taillables, non protégés... Il n'est possible d'avoir un peu d'humanité sans être sensiblement affligé de ces fâcheuses exactions, où les collecteurs, pour des taxes excessives, ôtent durement aux pères et aux mères de quoi nourrir et habiller leurs petits enfants... La crainte des disproportions de la taille fait souvent cacher aux taillables l'argent qu'ils ont amassé, et les empêche de les mettre en bestiaux et en commerce; ils aiment même mieux payer des frais de contrainte que de payer sans frais, parce que s'ils payaient sans frais, on les chargerait de tailles l'année suivante; ils veulent passer pour insolvables, ce qui multiplie les frais de recouvrement et rend leur argent inutile à l'État. »

L'abbé de Saint-Pierre propose donc la réforme de l'impôt (*Projet de taille tarifée*): il demande qu'on l'établisse équitablement au moyen d'une exacte proportion entre le revenu et la taille, et de collecteurs instruits et capables, nommés à vie.

Il propose aussi la réforme de la justice (*Projet pour diminuer le nombre des procès*). Il veut qu'on introduise plus de clarté, plus d'uniformité, plus

d'équité dans la loi. Il demande l'abolition de la vénalité des charges et celle du droit d'aînesse.

Il n'y a pas jusqu'aux routes, alors détestables, dont il ne propose l'amélioration (*Projet pour rendre les chemins praticables en hiver*).

Enfin il prêche la diffusion de l'instruction primaire dans les campagnes et parmi le peuple. Il disait :

> « La bonne politique doit viser à diminuer la superstition des peuples, comme une maladie dangereuse, et à perfectionner leur raison... Il naît souvent parmi le bas peuple des esprits excellents, qui auraient fait de grands progrès dans les arts et dans les sciences, s'ils avaient appris à lire et à écrire dans leur enfance... De là il suit qu'il est de l'intérêt de l'État de multiplier les petites écoles, de donner des gages suffisants aux maîtres et maîtresses...

Voilà bien des idées, bien des projets ; j'en pourrais citer beaucoup d'autres encore. Ils attestent un esprit préoccupé de tous les problèmes sociaux, original, hardi, novateur, souvent judicieux et pratique (quoique souvent aussi absurde et chimérique), toujours animé enfin de l'amour de l'humanité, mais n'y joignant pas toujours un sentiment assez vif et assez large de la liberté.

[redacted]

SIXIÈME LEÇON.

—

L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE (SUITE ET FIN).

SON PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE.

Que l'abbé de Saint-Pierre était fait pour concevoir l'idée de la paix parmi les hommes. — Ce qu'était cette idée avant lui ; comment il la conçoit à son tour et la lie à celle du progrès. — Pourquoi il attribue à Henri IV l'invention de son projet. — Du plan de Henri IV, ou plutôt de Sully, pour l'établissement d'une fédération des États de l'Europe; que l'idée principale en revient sans doute à ce prince, mais qu'elle resta chez lui à l'état de théorie : ce qu'il voulait en effet. — Ce que l'abbé de Saint-Pierre emprunte à ce plan, et comment il le modifie, en le ramenant à des principes vraiment philosophiques. — Côtés faux ou chimériques de son projet : deux vices radicaux. — Rousseau et Kant, opposés à l'abbé de Saint-Pierre. — Services qu'il a rendus, sur ce point, à l'humanité. — Conclusion : l'idée de la paix perpétuelle, idéal des nations.

J'ai réservé pour cette leçon le *projet de paix perpétuelle*, c'est-à-dire l'idée à laquelle l'abbé de Saint-Pierre a attaché son nom. C'est par là surtout qu'il s'est fait connaître, qu'il est encore connu aujourd'hui, et que son nom grandira toujours

sure que l'humanité se civilisera davantage. lui en effet qui le premier a conçu sous une e philosophique l'idée de la paix perpétuelle, qu'il l'ait compromise par l'application politi- qu'il en a faite. Cette idée ne fut pas prise ord fort au sérieux, je ne dis pas par les politi- (cela va sans dire), mais par les philosophes, is Leibniz (1) jusqu'à Voltaire (2), qui a pour- écrit lui-même des pages vives contre la guerre ntre le métier de soldat. Aujourd'hui encore il ne que pas de gens qu'elle fait sourire ; mais reprise Jean-Jacques Rousseau d'abord, puis par un grand penseur, qui la dégage de l'application

[redacted]

Voyons donc la part qu'a eue l'abbé de Saint-Pierre dans la conception ou dans l'élaboration de cette idée ; et comment les vices du plan qu'il propose pour la réaliser la compromirent dans l'esprit des philosophes et des politiques.

Reconnaissons d'abord que cette idée devait naître dans un esprit tel que le sien. Entre elle et lui il y avait en quelque sorte harmonie préétablie. C'était par excellence l'homme de la paix que l'abbé de Saint-Pierre. Nous l'avons vu concevoir, à Caen, dès l'âge de vingt ans, un projet pour diminuer le nombre des procès. Plus tard, en 1715, il écrit un mémoire contre le duel (1), ce résidu de la barbarie dans l'état civil. La guerre, ce duel des peuples, devait nécessairement, surtout après les débordements du règne de Louis XIV, exciter ses antipathies et éveiller en lui l'idée d'un état de paix se substituant à l'état de guerre où les hommes avaient vécu jusqu'alors.

L'horreur de la guerre et l'amour de la paix ne sont pas sans doute des choses tout à fait nouvelles parmi les hommes. Il est impossible qu'en tout temps certaines âmes n'aient pas été frappées de ce

(1) Il paraît qu'après la mort de Louis XIV, le régent trouva un exemplaire de ce mémoire dans une cassette renfermant les montres du feu roi, quelques bijoux et plusieurs papiers importants.

comme appartenant à un passé à jamais p
premier âge du monde, à l'âge d'or (2),
comme un rêve vague et tout de sentiment.

L'abbé de Saint-Pierre ne le relègue plus
passé, comme les poëtes de l'antiquité : il e
but même où il faut tendre. Il a en génér
bien réfuté la vieille théorie des âges du mo
renversant l'ordre de ces âges et en montr
fallait transporter à l'avenir ce que les poëtes
relégué dans le passé, l'âge d'or, c'est-à-di
de la raison, de la concorde, de la paix. Nous
vons ici, liée à l'idée de la paix perpétuelle,
progrès, dont la première est la conséquen
relle. De grands esprits, Bacon, Pascal, M
che, l'avaient déjà indiquée, mais sans en ap
toute la portée; l'abbé de Saint-Pierre l'a to
culièrement développée, il a écrit sur *les prog*

raison, et il a tiré de cette idée toutes les conséquences qu'elle renferme.

Ajoutons qu'au lieu de se borner à de vagues souhaits à l'endroit du règne de la paix parmi les hommes, il a conçu nettement la possibilité de le réaliser, bien qu'il se soit trompé sur les moyens à suivre pour cela.

L'abbé de Saint-Pierre ne se donne pas ici d'ailleurs pour un inventeur : il reporte à Henri IV la gloire de l'invention (1), sans doute pour lui donner plus de crédit, et sans doute aussi parce qu'il connaissait imparfaitement les véritables desseins de ce prince, lesquels en effet n'ont guère de rapport avec le plan du bon abbé. Il est vrai qu'il prétend les *approprier à l'état présent des affaires de l'Europe ;* mais, d'une part, il leur donne un caractère de généralité qu'ils n'avaient pas dans l'esprit de Henri IV, en quoi il se montre plus philosophe que ce prince ; et, d'autre part, il ne s'aperçoit pas qu'en les accommodant à l'état présent des affaires de l'Europe, il en change tout à fait la nature, en même temps qu'il gâte l'excellence de sa propre idée par l'application qu'il en fait.

(1) Le titre qu'il avait adopté est curieux : *Projet de Henri le Grand pour rendre la paix perpétuelle, éclairci par M. l'abbé de Saint-Pierre.*

Que voulait Henri IV? On trouve, dans les *Économies royales* de Sully, l'exposé d'un plan attribué à ce prince et qui repose sur l'idée d'une fédération destinée à maintenir la paix au sein du monde chrétien, la *république chrétienne*. Cette république devait se diviser en quinze dominations ou États, ayant, autant que possible, une égale puissance, et tous les différends qui pourraient s'élever entre ces États devaient être réglés par un conseil général représentant tous les confédérés, de telle sorte que la guerre disparût du milieu des États chrétiens, mais non pas encore du monde, car il devait y avoir un contingent commun d'argent et d'hommes pour faire la guerre aux infidèles.

Malgré cette dernière restriction au principe de la paix universelle et perpétuelle, cette idée d'une république chrétienne est déjà assez belle pour le temps, quels que soient d'ailleurs les vices du projet d'exécution, dans les détails duquel je n'entre point et que je n'ai pas à examiner ici.

Tel est en général le plan qu'expose Sully en l'attribuant à Henri IV. Mais ce plan représente-t-il bien la pensée de ce monarque? On a fait remarquer que la rédaction et la mise en ordre des mémoires de Henri IV sont postérieures de vingt ans au moins à la mort de ce roi, que c'est une œuvre de vieillesse et de retraite, de chagrin et de regret (Bazin). Sis-

mondi pense également, d'après ce que raconte Sully, que le plan dont nous parlons est bien plutôt celui du ministre que celui de son maître, que toute cette organisation devait paraître bien vague et bien fantastique à un homme aussi positif que Henri IV, et il rappelle la réponse de ce prince à Sully lui représentant qu'il devait annoncer à l'Europe son désintéressement et ne se rien réserver pour lui-même. « Eh quoi! voudriez-vous que je dépensasse soixante millions pour conquérir des terres pour autrui sans en retenir rien pour moi? Ce n'est pas là mon intention. » Mais ce qu'on ne saurait nier, c'est que ce projet ait été l'objet sinon de démarches et de négociations, au moins de méditations et d'entretiens entre Sully et son maître, et il paraît incontestable que la première idée, l'idée principale appartient à Henri IV, je veux dire le principe général de l'établissement d'un conseil destiné à terminer les différends entre les puissances chrétiennes par une autre voie que par celle des armes. Or c'est précisément là le seul point qu'il nous importe de constater. Que tout le plan d'organisation, que les moyens d'exécution soient, en partie, ou même, si l'on veut, exclusivement l'œuvre de Sully, l'idée d'un arbitrage destiné à supprimer les guerres, au moins entre les nations chrétiennes, n'en revient pas moins à Henri IV.

Mais si cette pensée est belle en soi, et si elle a de l'importance, comme première apparition d'une idée que l'avenir doit reprendre et développer, il ne faut pas non plus exagérer l'importance que lui attribuait Henri IV. Elle resta chez lui à l'état de théorie ; ce qu'il voulait, ce qu'il prépara, c'était l'abaissement de la maison d'Autriche au moyen d'une coalition européenne, et, par la destruction de cette puissance, qui, depuis un demi-siècle, avait asservi ou attaqué toutes les autres, la délivrance de l'Europe.

Revenons à l'abbé de Saint-Pierre. Tout ce qu'il emprunte à Henri IV ou à Sully, dans son projet de paix perpétuelle, dont il déclare Henri IV l'inventeur, c'est justement cette idée d'une confédération des puissances chrétiennes destinée à mettre fin à la guerre au moyen d'un commun arbitrage ; mais cette idée, il la ramène à des principes vraiment philosophiques, bien qu'il ne l'élargisse pas encore suffisamment (1).

Il s'agit de substituer un véritable état de paix

(1) C'est ainsi que, trop fidèle en ce point à la pensée de Henri IV, il se prononce pour l'expulsion des Turcs, démontrant que l'entreprise serait « aussi avantageuse que facile et glorieuse » aux puissances chrétiennes confédérées. Il est vrai, que dans son *Abrégé* (publié en 1728), il ne parle plus des Turcs. Un remords lui était sans doute venu dans l'intervalle.

aux traités de paix et d'alliance, qui ne présentent aucune garantie de durée et qui n'établissent en réalité que des trêves, et pour cela d'établir entre les différents États un lien analogue à celui qui existe déjà entre les individus ou les familles, c'est-à-dire de les unir en une association permanente qui garantisse à chacun ses droits et force chacun à l'exécution de ses engagements. Il s'agit, en un mot, d'arracher les peuples à l'*état de nature* où ils vivent encore les uns à l'égard des autres, pour les faire entrer dans un état *juridique* qui soit pour eux ce que l'*état civil* est pour les individus. Mais écoutez l'abbé de Saint-Pierre lui-même ; vous verrez que je ne force nullement sa pensée.

« Les familles qui vivent dans des sociétés permanentes et qui ont le bonheur d'avoir des lois et des juges armés, tant pour régler leurs prétentions que pour leur faire exécuter mutuellement, par une crainte salutaire, ou les lois de l'État ou leurs conventions réciproques, ou les jugements de leurs juges, ont sûreté entière que leurs prétentions futures seront réglées sans qu'elles soient obligées de prendre jamais les armes les unes contre les autres. Elles ont sûreté entière de l'exécution de leurs traités, et que l'exécution de leurs conventions durera autant que l'État même dont elles font partie. Elles ont sûreté que, pour terminer leurs différends, elles ne seront jamais exposées aux terribles malheurs de la guerre entre familles et familles. Les chefs de ces familles savent

menter son revenu par la force et par la violer
serait, au contraire, puni inévitablement s'il u
lence. Ainsi ils peuvent avoir des contestations et
mais les familles n'ont jamais à craindre entr
malheurs incomparablement plus grands, c'es
meurtres, les incendies, les pillages que causen

Malheureusement pour les souverains, chefs
familles, ils ne sont point encore convenus de f
eux *une société permanente* pour leur conserva
leur garantie réciproque, ni de s'ériger entre eu
tribunal permanent, tant pour faire exécuter les
passées que pour régler, sans guerre, leurs
futures. Ils n'ont, jusqu'à présent, nulle vérit
ni que leurs traités seront exécutés, ni que leur
se règleront ou par médiation ou par jugement
est de la dernière importance, ils n'ont aucun
leurs différends seront réglés et terminés sans
aux funestes malheurs de la guerre. »

Saint-Pierre la convertit en un projet de paix, composé des cinq articles suivants :

1° Il y aura désormais, entre les souverains qui auront signé les présents articles, une alliance perpétuelle....

2° Chaque allié contribuera, selon ses moyens, à la sûreté et aux dépenses communes de la grande alliance....

3° Les alliés renoncent à la voie des armes pour terminer leurs différends présents et futurs; ils sont convenus d'accepter toujours l'arbitrage d'un tribunal formé par les alliés eux-mêmes.

4° Tout membre de l'alliance qui entreprendrait quelque chose contre elle, sera réduit par la force publique.

5° Si de nouveaux articles sont jugés nécessaires pour le bien de l'alliance, ils seront arrêtés par les plénipotentiaires, sans que rien puisse être changé à ces cinq.

Jusque-là tout est bien, et, si l'abbé de Saint-Pierre s'était borné là, nous n'aurions qu'à le louer et à le suivre. Mais je ne vous ai pas tout dit. Après avoir montré ce qu'il y a de vrai et d'éternel dans son projet, il faut signaler aussi ce qu'il a de faux ou de chimérique. Nous passons ici du principe à l'application.

1° Pour établir sa paix perpétuelle, l'abbé de Saint-

Pierre prend l'Europe telle qu'il la trouve constituée par les traités d'Utrecht, sans se demander si elle est bien ou mal organisée, si son état est conforme ou contraire aux droits des peuples, et s'il est juste et bon qu'elle reste éternellement comme elle est. En cela, il s'écarte du projet de Henri IV ou de Sully, qui voyaient bien que, pour rendre la paix durable en Europe, il fallait commencer par refaire l'Europe. Il se peut que la nouvelle organisation imaginée par Sully ne fût point praticable, et c'est pour cela que certains historiens n'y veulent pas reconnaître la main de Henri IV; mais elle partait au moins d'une idée conforme à la justice et jusqu'à un certain point pratique, tandis que celle de faire fleurir la paix perpétuelle au sein d'une Europe constituée comme elle l'était alors, consacrait l'injustice et était d'ailleurs absolument chimérique.

2° Un autre vice, bien plus grand encore, du projet de l'abbé de Saint-Pierre, c'est de prétendre s'appliquer aux peuples dans leur constitution politique actuelle, sans chercher si cette constitution était bonne ou mauvaise, juste ou injuste, et si elle comportait véritablement l'état de la paix que l'on voulait établir. Si nous continuons de lire le premier article, dont je n'ai énoncé que la première phrase, nous voyons que l'alliance signée entre les souverains a pour but de se procurer mutuellement,

durant tous les siècles à venir, sûreté entière contre les grands malheurs des guerres étrangères, — ce qui est bien; — sûreté entière de la conservation en entier de leurs États, — ce qui est encore bien, s'ils les possèdent légitimement; — mais aussi, — ce qui est moins bien, — dans les temps d'affaiblissement, une sûreté beaucoup plus grande de la conservation de leur personne et de leur famille dans la possession de la souveraineté, selon l'ordre établi dans la nation. Aussi a-t-on eu raison de dire que l'alliance prêchée par l'abbé de Saint-Pierre ressemble à une ligue des souverains contre leurs peuples (1). Le bon abbé ne voyait pas, d'ailleurs, qu'ici encore, en donnant pour base à son projet l'état présent des choses, la constitution despotique des peuples, il le frappait aussitôt de nullité. C'est ce que Jean-Jacques Rousseau a très-bien montré.

« Comment espérer de soumettre à un tribunal supérieur des hommes qui s'osent vanter de ne tenir leur pouvoir que de leur épée, et qui ne font mention de Dieu même que parce qu'il est au ciel? Les souverains se soumettront-ils dans leurs querelles à des voies juridiques, que toute la rigueur des lois n'a jamais pu forcer les particuliers d'admettre dans les leurs? Un simple gentilhomme offensé dédaigne de porter ses plaintes au tribunal des maréchaux de

(1) Goumy, p. 85.



France, et vous voulez qu'un roi porte les siennes à la diète européenne? Encore y a-t-il cette différence que l'un pèche contre les lois et expose doublement sa vie, au lieu que l'autre n'expose guère que ses sujets (1); qu'il use, en prenant les armes, d'un droit avoué de tout le genre humain, et dont il prétend n'être comptable qu'à Dieu seul. »

L'objection que Rousseau adresse ici à l'abbé de Saint-Pierre est accablante. Kant a été mieux avisé, il a compris qu'une paix durable n'était possible entre les peuples qu'à la condition que la constitution de chacun d'eux fût *républicaine*, c'est-à-dire fondée sur le principe du gouvernement de la nation par elle-même.

« Lorsque, dit-il (2), (comme cela doit être nécessairement dans une constitution républicaine), la question de savoir si la guerre aura lieu ou non ne peut être décidée que par le suffrage des citoyens, il n'y a rien de plus naturel qu'ayant à décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la

(1) Cette réflexion de Rousseau me rappelle l'anecdote suivante, rapportée par Kant dans son *Essai sur la paix perpétuelle* : un empereur grec proposait généreusement à un prince bulgare un combat singulier pour terminer leur différend sans verser le sang de leurs sujets : « Un forgeron qui a des tenailles, répondit le prince bulgare, ne retire pas avec ses mains le fer chaud du brasier. »

(2) *De la paix perpétuelle, essai philosophique*, p. 297 de ma traduction de la *Doctrine du droit* et des écrits de Kant relatifs au droit naturel.

guerre, ils hésitent beaucoup à s'engager dans un jeu si périlleux ; car il s'agit pour eux de combattre en personne, de payer de leur propre avoir les frais de la guerre, de réparer péniblement les dévastations qu'elle laisse après elle; enfin, pour comble de maux, de contracter une dette nationale, qui rendra amère la paix même et ne pourra jamais être acquittée, parce qu'il y aura toujours de nouvelles guerres. Au lieu que, dans une constitution où les sujets ne sont pas citoyens et qui, par conséquent, n'est pas républicaine, une déclaration de guerre est la chose la plus aisée du monde, puisque le souverain, propriétaire et non pas membre de l'État, n'a rien à craindre pour sa table, sa chasse, ses maisons de plaisance, ses fêtes de cour, etc., et qu'il peut la décider comme une sorte de partie de plaisir, pour les raisons les plus frivoles, et en abandonner indifféremment la justification, exigée par la bienséance, au corps diplomatique, qui sera toujours prêt à la fournir. »

« Toute l'occupation des rois, dit encore très-bien Rousseau, dont je me plais à rapprocher ici les paroles de celles de Kant, toute l'occupation des rois se rapporte à deux seuls objets : étendre leur domination au dehors et la rendre plus absolue au dedans : toute autre vue, ou se rapporte à l'une de ces deux, ou ne lui sert que de prétexte; telles sont celles du bien public, du bonheur des sujets, de la gloire de la nation. »

Rousseau et Kant ont raison. Toujours, chez un peuple encore jeune ou qui n'a pas encore perdu toute vitalité, le despotisme enfante la guerre : il lui faut une puissante armée pour la maintenir, et il lui

la guerre pour occuper son armée. La guerre i lui est nécessaire pour distraire son peuple de rannie qu'il fait peser sur lui, et pour le consoler a servitude par ce que l'on appelle la gloire.

algré les deux vices radicaux que je viens de ver dans le projet de l'abbé de Saint-Pierre, teur n'en conserve pas moins le mérite d'avoir en lumière et jeté dans le monde une idée à uelle le monde ne songeait guère, mais qui maint s'impose à lui comme le but où doivent tendre efforts. Personne n'avait d'ailleurs fait ressortir, me l'abbé de Saint-Pierre les maux de tout genre ntraîne l'état de la guerre : pour commencer, [redacted]

publique, etc. (1). Personne enfin n'avait si fortement combattu le préjugé qui élève si haut la gloire du conquérant. Il lui a fallu pour cela, vous l'avez vu, un certain courage.

Aussi l'abbé de Saint-Pierre a-t-il rendu ici un grand service à l'humanité, et Rousseau a-t-il eu raison de dire de son livre: « Il est très-important qu'il existe. » Il a attaqué le préjugé militaire, il a rappelé l'humanité au sentiment de l'humanité (2),

(1) Voir le résumé de Rousseau.

(2) C'est un disciple de l'abbé de Saint-Pierre, d'Argenson, qui a écrit à Voltaire, du champ de bataille de Fontenoy, ces lignes remarquables : « Après cela, pour vous dire le mal comme le bien, j'ai remarqué une habitude trop tôt acquise de voir tranquillement sur le champ de bataille des morts nus, des ennemis agonisants, des plaies fumantes. Pour moi, j'avouerai que le cœur me manqua et que j'eus besoin d'un flacon. J'observai bien nos jeunes héros ; je les trouvais trop indifférents sur cet article ; je craignis, pour la suite d'une longue vie, que le goût ne vint à augmenter pour cette inhumaine curée. Le triomphe est la plus belle chose du monde; les vive le roi ! les chapeaux en l'air au bout des baïonnettes, les compliments du maître à ses guerriers, la visite des retranchements, des villages et des redoutes si intactes, la joie, la gloire, la tendresse... Mais le plancher de tout cela est du sang humain, des lambeaux de chair humaine. »

« Vous m'avez écrit, monsieur, lui répond Voltaire (20 mai 1745) une lettre telle que madame de Sévigné l'eût faite, si elle s'était trouvée au milieu d'une bataille. »

Oui, remarque fort justement M. Goumy, madame de Sévigné, disciple de l'abbé de Saint-Pierre.

et il lui a tracé son idéal. Cet idéal n'est pas la guerre, comme le veut de Maistre, qui la déclare divine, mais la paix, c'est la raison qui nous l'impose. Il a donc sa vérité, indépendamment de toute réalité ; et si une fois nous le concevons nettement, il est impossible que nous ne travaillions pas à le réaliser.

Sans doute la guerre n'est pas près de disparaître de la surface de la terre : le progrès ne se fait pas si vite dans ce bas monde. Chose triste à dire, depuis que l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant ont si bien montré aux hommes l'idée de la paix, les plus effroyables guerres ont éclaté parmi eux ; mais ces guerres mêmes ont donné raison à leurs principes, du moins à ceux de Kant et de Rousseau, car elles ont été les fruits du despotisme. Et puis, c'est souvent de l'excès du mal que sort le remède. C'est ainsi que les moyens de destruction inventés par le génie moderne deviennent eux-mêmes des auxiliaires de la paix. Oui, en dépit des obstacles et des apparences contraires, le progrès se fait : l'esprit militaire décline, l'idée du droit se développe, et les intérêts des nations, en s'entrecroisant toujours davantage, rendent la guerre de plus en plus difficile. L'humanité marche lentement, il est vrai, mais elle marche vers la paix!

SEPTIÈME LEÇON.

—

MONTESQUIEU.

SA VIE.

Date de sa naissance, son extraction, lieu où il est né, ses premières études, ses premiers travaux. — Montesquieu président à mortier du parlement de Bordeaux. — Les *Lettres persanes*; prodigieux succès et caractère de cet ouvrage. — Montesquieu se démet de sa charge, à laquelle il ne se sentait pas propre ; son jugement sur lui-même à ce sujet ; sa timidité naturelle, qui n'excluait pas toujours la présence d'esprit : mots. — Sa nomination à l'Académie française : sa conduite en cette circonstance. — Ses voyages et son séjour en Angleterre. — Sa retraite au château de la Brède. — *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains.* — *L'Esprit des lois* ; les premières éditions imprimées à Genève ; l'épigraphe. — Attaques dirigées contre cet ouvrage ; la *Défense de l'Esprit des lois*. — Mort de Montesquieu.

Nous passons aujourd'hui de l'abbé de Saint-Pierre, ce patriarche de la philosophie morale et politique du XVIIIe siècle, à Montesquieu, l'un de ses premiers et de ses plus grands représentants. Si nous voulions donner des étiquettes à ces penseurs,

Pour mieux comprendre ...
1 XVIIIe siècle, étudions d'abord, suivant la n
ue nous nous sommes tracée, l'homme et so
ère, non pas sans doute dans tous leurs détai
ans ce qui se rapporte surtout à notre but.

Montesquieu est né (cette date est remar
en 1689, tout juste un siècle avant l'ère
sur l'avénement et les principes de laquelle
avoir tant d'influence : les principes de
en partie son œuvre. Par la date de sa n
et par celle de ses ouvrages, il appartient
mière partie du XVIIIe siècle.

Il est né au château de la Brède, près de B
d'une famille noble, et cela est important
car l'origine et l'éducation de Montesquieu
pas sans influence sur la tournure de ses i
vais faire une assez sotte chose, dit-il que
... ma généalogie » ; mais il n'en est

seau, l'apôtre de l'égalité et de la souveraineté du peuple, mais plutôt celui de la liberté publique.

Une autre circonstance à noter, c'est le lieu de sa naissance, cette terre de Guyenne où une imagination vive et un esprit plein de saillies n'excluent pas une certaine modération et une certaine habileté pratique, la patrie de Montaigne, avec lequel l'esprit de Montesquieu n'est pas sans analogie, et plus tard celle des *Girondins*.

Destiné à la magistrature, à laquelle appartenait sa famille (1), naturellement studieux d'ailleurs, il se livra de très-bonne heure à l'étude de la jurisprudence, dont il se délassait par la lecture des livres d'histoire et de voyages et par celles des écrivains de l'antiquité. « J'avoue, disait-il plus tard, mon goût pour les anciens; cette antiquité m'enchante, et je suis toujours prêt à dire avec Pline: « C'est à Athènes que vous allez, respectez les dieux. » Étude des lois, étude de l'histoire et des voyages, étude des anciens, c'est ainsi que se formait le futur auteur des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, et de *l'Esprit des lois*, ces ouvrages où la philosophie des lois

(1) Son grand-père était président à mortier au parlement de Bordeaux, et son oncle paternel, auquel il succédera lui-même, remplit aussi la même charge.

ppuie si fortement sur l'histoire et revêt un lan-
ge qui rappelle si bien l'antiquité.

Le premier sujet sur lequel Montesquieu exerça plume, ce fut cette thèse, que l'idolâtrie des païens méritait pas la damnation éternelle : il montrait jà par là (il avait alors vingt ans) son attache-nt pour les anciens et sa haine pour l'intolérance igieuse, en même temps que son esprit critique. traita ce sujet sous forme de lettres, et cela est ssi à remarquer, car ce sera précisément la forme premier ouvrage qu'il publiera plus tard et qui rendra tout d'un coup célèbre. Quant à cet essai, il le jugea pas digne d'être publié.

[redacted]

mats? Quoi qu'il en soit, Montesquieu ne tarda pas à abandonner ses études physiques pour se livrer exclusivement aux sciences morales, politiques et historiques. C'est ainsi qu'il lut à l'Académie de Bordeaux, dont il était le fondateur, une dissertation sur la politique des Romains dans la religion, qui est comme le prélude de son grand ouvrage.

Mais le principal fruit des loisirs de sa magistrature, ce furent les *Lettres persanes*, qui parurent en 1721. C'était un ouvrage bien léger en apparence et bien hardi pour un magistrat; aussi l'auteur ne le fit-il pas imprimer en France, mais à Cologne, où il envoya tout exprès son secrétaire, l'abbé Duval, et se garda-t-il d'y mettre son nom. Mais le voile de l'anonyme fut bientôt levé, et la réputation de Montesquieu fut établie du coup. Le succès fut si grand et le débit si prodigieux que, d'après ce qu'il raconte lui-même, les libraires mirent tout en usage pour avoir des suites. Ils allaient tirer par la manche tous ceux qu'ils rencontraient. « Monsieur, disaient-ils, faites-moi des lettres persanes. » Ce succès, l'ouvrage de Montesquieu le devait à la fois à la licence de certaines peintures, fort goûtées sous la régence; à la censure des dernières années du règne de Louis XIV, qui avaient tant fatigué le pays et dont on commençait à parler librement, maintenant que le grand roi n'était plus; à la satire la plus piquante



s mœurs et des travers du temps; à la critique
rdie d'une religion à laquelle on ne croyait plus
aucoup, mais qu'on n'avait pas encore osé discu-
publiquement ; aux trésors d'esprit qu'avait pr
gués l'auteur, et enfin au style si vif, si brillant, si
quent parfois, dont ces lettres étaient écrites. Le
nd d'ailleurs était très-sérieux : sous cette forme
gère et piquante, Montesquieu touchait aux plus
aves questions de philosophie, de politique et de
orale, et en ce sens on peut dire que dans les *Lettres
rsanes* il y avait déjà le germe de l'*Esprit des
s* (1).

à ces sortes de fonctions, et dont il a lui-même très-bien expliqué la cause.

« Ma machine est tellement composée, que j'ai besoin de me recueillir dans toutes les matières un peu abstraites; sans cela mes idées se confondent, et, si je sens que je suis écouté, il me semble dès lors que toute la question s'évanouit devant moi ; plusieurs traces se réveillent à la fois, il résulte de là qu'aucune trace n'est réveillée. Quant aux conversations de raisonnement, où les sujets sont toujours coupés et recoupés, je m'en tire assez bien. »

Il dit encore :

« La timidité a été le fléau de toute ma vie ; elle semblait obscurcir jusqu'à mes organes, lier ma langue, mettre un nuage sur mes pensées, déranger mes expressions. J'étais moins sujet à ces abattements devant des gens d'esprit que devant des sots : c'est que j'espérais qu'ils m'entendraient, cela me donnait de la confiance. »

Et il ajoute que « dans les occasions, son esprit s'en tirait assez bien. »

« Étant à Luxembourg, dans la salle où dînait l'Empereur, le prince Kinski me dit : « Vous, monsieur, qui venez de France, vous êtes bien étonné de voir l'empereur si mal logé. — Monsieur, lui dis-je, je ne suis pas fâché de voir un pays où les sujets sont mieux logés que le maître. » — Étant en Piémont, le roi Victor me dit : « Monsieur, vous êtes parent de M. l'abbé de Montesquieu, que j'ai vu ici avec



M. l'abbé d'Estrades? — Sire, lui dis-je, Votre Majesté est comme César, qui n'avait jamais oublié aucun nom... » Je dînais en Angleterre chez le duc de Richemond : le gentilhomme ordinaire la Boine, qui était un fat, quoique envoyé de France en Angleterre, soutint que l'Angleterre n'était pas plus grande que la Guyenne. Je tançai mon envoyé. Le soir, la reine me dit : « Je sais que vous nous avez défendus contre M. de la Boine. — Madame, je n'ai jamais pu m'imaginer qu'un pays où vous régnez, ne fût pas un grand pays. »

On cite de lui d'autres traits, celui-ci, entre autres: Quelqu'un s'efforçait de lui persuader une chose difficile à croire, et y mettant une insistance fatigante, ajoutait: « Si ce n'est pas vrai, je vous donne ma tête. » — « Je l'accepte, répondit Montesquieu, les petits présents entretiennent l'amitié. »

Mais reprenons la vie de Montesquieu où nous l'avons laissée. Il vendit sa charge en 1725. Un an après, un fauteuil étant devenu vacant à l'Académie, il s'y présenta ; mais le cardinal Fleury écrivit à l'Académie que le roi ne donnerait pas son approbation à la nomination d'un écrivain qui avait attaqué la religion. Que fit alors Montesquieu ? « Il prit, dit Voltaire, un tour fort adroit pour mettre le ministre dans ses intérêts : il fit faire, en peu de jours, une nouvelle édition de son livre, dans lequel on retrancha ou l'on adoucit tout ce qui pouvait être condamné par un cardinal ou par un ministre, puis

[redacted]

il porta lui-même l'ouvrage au cardinal, qui ne lisait guère, et qui en lut une partie ; cet air de confiance, soutenu par l'empressement de quelques personnes en crédit, ramena le cardinal, et Montesquieu entra à l'Académie. » Cette anecdote, racontée par Voltaire dans le *Siècle de Louis XIV*, a été rejetée comme invraisemblable ; mais elle ne paraît malheureusement que trop vraie. Je dis malheureusement, car le moyen dont usa Montesquieu était peu digne de lui, n'en déplaise à M. Walckenaer. Ce savant, dans la notice, d'ailleurs excellente, qu'il a consacrée à Montesquieu, dit « qu'il ne fit rien en cela qui fût indigne de la franchise de son caractère, qu'il ne s'était jamais *formellement* déclaré l'auteur des *Lettres persanes* (comme si tout le monde ne savait pas qu'elles étaient de lui, et comme si lui-même n'en avait retiré aucune gloire), et qu'il put fort bien désavouer celles de ses lettres *qui n'étaient plus conformes à ce qu'il aurait pensé et écrit, lorsqu'on l'interpella sur ce sujet.* » C'est là, il faut en convenir, une morale un peu trop facile, et le dirai-je ? par trop académique. Il est bien permis de modifier ses opinions et de corriger ce que l'on a pu écrire d'excessif en d'autres temps, mais c'est à la condition qu'on ne fera pas de ces changements un marche-pied pour sa fortune. Ce qu'il y avait de mieux à dire, c'est que le moyen employé

par Montesquieu avait son excuse dans les mœurs du temps, qui n'y trouvaient rien à reprendre. Voltaire l'appelle un tour fort adroit, et il a eu lui-même trop souvent recours à des moyens de ce genre. Mais, à cette époque même, tout le monde n'était pas aussi peu scrupuleux et ne faisait pas aussi bon marché de la dignité de l'écrivain : vous avez vu l'abbé de Saint-Pierre se faire chasser de l'Académie plutôt que de rétracter ce qu'il avait écrit.

Montesquieu, d'ailleurs, disons-le tout de suite, n'entrait point à l'Académie, comme tant d'autres, pour s'y enterrer. Méditant déjà le grand ouvrage qu'il exécuta plus tard, il résolut de parcourir l'Europe pour observer, sur place, les mœurs et les institutions des peuples, et amasser lentement les matériaux de son œuvre. Il se mit donc à voyager.

Il alla d'abord à Vienne, où il retrouvait, sur un autre sol, la monarchie absolue, et de là en Hongrie, où, comme le dit M. Villemain (1), il put surprendre les derniers traits de cette vigueur féodale qu'il a si vivement dépeinte dans quelques lignes de l'*Esprit des lois ;* il passa ensuite en Italie, où il put étudier diverses formes de gouvernement : à Florence, l'autorité absolue, mais facilement supportée, d'un grand duc ; à Venise, la république

(1) *Loc. cit.*

aristocratique, avec son conseil des Dix et son mystérieux gouvernement; à Rome, le gouvernement pontifical (1). De l'Italie, il alla en Suisse, la patrie de Guillaume Tell, l'asile de la liberté, la terre républicaine par excellence; puis, en Hollande, où il retrouvait, sous une autre forme, l'image de la liberté et les mœurs républicaines; enfin en Angleterre, où, sous une autre forme encore, il retrouvait la liberté politique, la liberté politique s'épanouissant au sein d'une constitution mixte dont il devait lui-même si admirablement expliquer le mécanisme. Il y arriva en 1729, l'année même où Voltaire en partait, et il y passa deux années pendant lesquelles il apprit à aimer et à comprendre la liberté, chose dont un Français de cette époque ne pouvait guère se douter.

Riche d'observations et de matériaux, Montesquieu se retira à son château de la Brède, pour les élaborer en paix et en composer l'ouvrage qu'il méditait. Il a dit de lui-même : « Quand j'ai été dans le monde, je l'ai aimé comme si je ne pouvais

(1) On raconte que Montesquieu, avant de partir de Rome, alla faire ses adieux au pape Benoît XIV, et que celui-ci lui fit alors cadeau de bulles de dispense ; mais que, lorsqu'on présenta à Montesquieu la note des frais d'expédition de ces bulles, il refusa d'en payer le montant, disant qu'il aimait mieux s'en rapporter à la parole du Saint-Père.

ffrir la retraite ; quand j'ai été dans mes terres, n'ai plus songé au monde. » Sa retraite était en t assez occupée pour qu'il ne songeât plus au nde. C'est d'ailleurs une chose remarquable, et a été en effet remarquée (1), que ce besoin de raite qu'éprouvent presque tous les penseurs du IIe siècle. Voltaire, après bien des retraites diffé- tes, vient se fixer à Ferney, où il passe les vingt nières années de sa vie ; Rousseau vit presque stamment à la campagne et cherche toujours la itude ; Buffon se livre à ses grands travaux dans château de Montbar ; Montesquieu poursuit les ns, dans son château de la Brède. Tous ils veulent happer à la fois aux distractions et aux importu-

pénétration les causes qui expliquent l'accroissement et la chute de leur empire.

Mais ce n'était là qu'un tableau détaché d'un vaste ensemble. Montesquieu avait entrepris d'embrasser, dans un même ouvrage, les lois de tous les peuples, en les ramenant à leurs principes fondamentaux, et en révéler l'*Esprit;* d'où le titre de cet ouvrage : l'*Esprit des lois*. Il y travailla une vingtaine d'années : « Enfin, dit-il, dans le cours de vingt années, je vis mon ouvrage commencer, croître, s'avancer et finir. »

Avant de le livrer à l'impression, il voulut consulter son ami Helvetius, et lui envoya son manuscrit. Helvetius, ne comprenant rien, à ce qu'il paraît, au mérite de l'ouvrage, mais n'osant écrire à l'auteur ce qu'il en pensait, le pria de lui permettre de communiquer le manuscrit à un ami commun, Saurin. L'auteur de Spartacus en porta le même jugement. Helvetius se crut obligé d'engager son ami à ne point publier, au moins dans l'état informe où il était, un ouvrage si peu digne de lui, un ouvrage qui le ferait paraître aux yeux du public éclairé, comme un homme de robe, etc. Heureusement, Montesquieu ne tint aucun compte de ce jugement et de ce conseil, bien qu'il n'attendît pas un grand succès de son livre, comme il l'écrivait lui-même, au moment où il parut : « S'il m'est permis de pré-



[redacted] la fortune de mon ouvrage, il sera plus approuvé [redacted] lu : de pareilles lectures peuvent être un plaisir; [redacted]s ne sont jamais un amusement.» C'étaient [redacted]lleurs de singuliers juges pour un tel ouvrage [redacted]Ielvetius et Saurin. Mais ces sortes de méprises ne [redacted] pas rares dans l'histoire des lettres. Vous con-[redacted]sez le jugement de l'hôtel de Rambouillet et de [redacted]ure sur *Polyeucte*, le jugement de Corneille sur [redacted]ine, celui de Buffon sur *Paul et Virginie*, et tant [redacted]tres condamnations que le public et la postérité [redacted] cassées.

[redacted]'est ici même, à Genève, que furent publiées les

[redacted]

soit attribuée à Montesquieu lui-même : « Un livre sur les lois doit être fait dans un pays de liberté; la liberté en est la mère; je l'ai fait sans mère. » Montesquieu a bien pu dire cela après coup, dans la conversation, pour tourner en épigramme son épigraphe, quelque peu ambitieuse; mais il n'est guère probable que telle ait été sa première pensée.

Les objections, les critiques, les épigrammes mêmes ne manquèrent pas : « C'est de l'esprit sur les lois », dit madame du Deffand, et le mot fit fortune. Voltaire répéta ce mot, et lui-même n'épargna pas ses traits malins : il appelait l'*Esprit des lois* un recueil d'épigrammes; mais il est juste d'ajouter qu'il en a fait aussi le plus magnifique éloge. C'est à propos de cet ouvrage qu'il a dit de Montesquieu cette belle parole : « Le genre humain avait perdu ses titres. M. de Montesquieu les lui a restitués. » Montesquieu avait résolu de ne répondre à aucune critique; mais, se voyant attaqué avec fureur dans un journal intitulé : *Nouvelles ecclésiastiques* (on ne manquait pas de l'accuser d'athéisme), en apprenant que les théologiens de la Sorbonne se préparaient à censurer son ouvrage, il écrivit sa *Défense de l'Esprit des lois*, véritable chef-d'œuvre d'ironie et d'éloquence. Ce fut la seule fois qu'il répondit. Il disait que le public le vengeait assez des uns par le



mépris, et des autres par l'indignation. Indépendamment des nombreux écrits anonymes qui furent dirigés contre l'*Esprit des lois*, une réfutation en règle fut entreprise par le fermier général Dupin, qu'aidèrent dans ce travail le P. Berthier et un autre jésuite, sans parler de madame Dupin, dont Jean-Jacques Rousseau était alors le secrétaire. La première édition de cette critique fut bientôt supprimée par l'auteur; il en parut une seconde, fort adoucie, mais qui fut supprimée aussi. Au milieu de beaucoup d'injustices, cette réfutation contenait, à ce qu'il paraît, beaucoup de bonnes choses, et Voltaire y a, dit-on, puisé plusieurs de ses objections. L'ouvrage de Montesquieu soulevait en effet beaucoup d'objections. Mais il y a deux espèces de critique : l'une étroite, mesquine, négative, ne relève que les défauts et les erreurs; l'autre, large, impartiale, féconde, sans fermer les yeux sur les erreurs et les défauts, cherche surtout dans chaque monument les côtés vrais et éternels. Par malheur, la première domine trop souvent, et il est vrai de dire que c'est surtout à notre siècle que revient l'honneur d'avoir bien compris la seconde. Le XVIIIe siècle était trop passionné en tout pour l'admettre volontiers.

Après la publication de l'*Esprit des lois*, qui mit le comble à sa gloire, mais qui ne changea pas sa vie et son caractère, Montesquieu sentit ses forces

décliner. Il avait conçu le dessein de donner plus d'étendue et de profondeur à quelques endroits de son ouvrage, mais il s'en trouva incapable. « Mes lectures, écrivait-il, m'ont affaibli les yeux, et il me semble que ce qui me reste encore de lumière n'est que l'aurore du jour où ils se fermeront pour jamais. » Il mourut cinq ou six ans après, en 1755, à l'âge de soixante-six ans. On raconte que les jésuites lui envoyèrent, à son lit de mort, deux de leurs pères ; mais ceux-ci, malgré toutes leurs obsessions, n'en purent obtenir d'autres aveux que celui-ci : «J'ai toujours respecté la religion : la morale de l'Évangile est le plus beau présent que Dieu ait pu faire aux hommes. » Comme ils le pressaient de lui remettre les corrections qu'il avait faites aux *Lettres persanes* pour en effacer les passages irréguliers, il s'y refusa, mais remit le manuscrit à madame la duchesse d'Aiguillon et à madame Dupré de Saint-Maur, qui le soignaient dans sa maladie, en leur disant : « Je veux tout sacrifier à la religion, mais rien aux jésuites ; consultez avec mes amis, et décidez si ceci doit paraître. » Enfin ayant reçu le viatique des mains du curé, il ne fit pas ce que fit l'abbé de Saint-Pierre (1); cela n'était pas dans son caractère; mais il témoigna ses vrais sentiments par une admirable

(1) Voir plus haut, page 67.

et combien les hommes sont petits

[redacted]

HUITIÈME LEÇON.

MONTESQUIEU (SUITE).

SON CARACTÈRE. — SES IDÉES MORALES.

CARACTÈRE DE MONTESQUIEU : Il était passionné pour l'étude, mais d'ailleurs naturellement calme et heureux ; — modéré ; — peu ambitieux, sans être indifférent aux biens de ce monde ; — fier et désintéressé ; — bienveillant, sans fiel et sans méchanceté, mais non sans mépris pour certains hommes, ni sans malice à l'occasion ; — *amoureux de l'amitié ;* — sensible aux larmes et bienfaisant : beau trait ; — attaché au bien de son pays, sympathique à tous les peuples, animé de l'amour de l'humanité. — Modération et impartialité de son esprit ; comment Montesquieu se distingue par là de ses contemporains ; sa force et sa faiblesse. — *Ses idées morales.* — Il ramène la religion à la morale sociale. — Il admet nettement le libre arbitre, bien qu'il le restreigne singulièrement en cherchant à le concilier avec la puissance divine. — Belle définition des Lois. — Jugement sur la morale stoïcienne. — Comment Montesquieu aime la vertu.

Le caractère de Montesquieu ressort déjà de ce que j'ai raconté de sa vie, mais je voudrais aujourd'hui le détacher pour le mettre en pleine lumière.



[redacted] tâche est d'ailleurs facile, car lui-même a pris
[redacted]n de tracer son portrait. J'en ai déjà marqué quel-
[redacted]es traits ; il s'agit maintenant de recueillir et de
[redacted]uper les principaux, en les éclairant eux-mêmes
[redacted] ce que nous savons d'ailleurs de Montesquieu,
[redacted]n de composer ainsi une figure aussi vraie et aussi
[redacted]ante que possible.

[redacted]Montesquieu était passionné pour la lecture, l'é-
[redacted]de et la composition littéraire. « L'étude, dit-il, a
[redacted] pour moi le souverain remède contre les dégoûts
[redacted] la vie, n'ayant jamais eu de chagrin qu'une heure
[redacted] lecture n'ait dissipé. » — « J'ai la maladie de faire
[redacted]

pour qu'ils puissent me donner de la peine. » — « Quand je goûte un plaisir, je suis affecté, et je suis toujours étonné de l'avoir recherché avec tant d'indifférence. »

Aussi était-il naturellement heureux. « Je m'éveille le matin avec une joie secrète de voir la lumière ; je vois la lumière avec une espèce de ravissement, et tout le reste du jour je suis content. Je passe la nuit sans m'éveiller ; et le soir, quand je vais au lit, une espèce d'engourdissement m'empêche de faire des réflexions. »

Il avait sujet d'ailleurs d'être content de sa naissance, à laquelle il n'était pas indifférent, comme il l'avoue lui-même. « Quoique mon nom ne soit ni bon, ni mauvais, n'ayant guère que deux cent cinquante ans de noblesse prouvée, cependant j'y suis attaché, et je suis homme à faire des substitutions » (et il en a fait) ; — de son génie, dont il avait conscience sans en être infatué, comme le prouve l'aveu que j'ai rapporté tout à l'heure, — de ses succès enfin et de sa renommée, dont il jouissait sans en être enivré, comme l'attestent les paroles suivantes : « Je suis, je crois, le seul homme qui ait mis des livres au jour sans être touché de la réputation de bel esprit. Ceux qui m'ont connu, savent que, dans mes conversations, je ne cherchais pas trop à le paraître, et que j'avais assez le talent de

où il vivait. « Je suis un bon citoyen; m:
quelque pays que je fusse né, je l'aurais été
même. Je suis un bon citoyen, parce que j
jours été *content* de l'état où je suis, que j'ai
approuvé ma fortune, que je n'ai jamais rou
ni envié celle des autres. Je suis un bon
parce que j'aime le gouvernement où je su:
faut convenir qu'il n'était pas difficile),
craindre, et que je n'en attends d'autre fa\
ce bien inestimable que je partage avec mes
triotes; et je rends grâce au ciel de ce
mis en moi de la médiocrité en tout, i
voulu mettre un peu de *modération* da
âme. »

Ne soyez donc pas étonnés que Montesq
eu peu d'ambition : « J'ai l'ambition qu'il f:
me faire prendre part aux choses de cett(

l'habileté que cela me donnait que pour l'idée de devenir plus riche. »

A ce propos, il a l'air de se défendre du reproche d'avarice : « Je n'ai point paru dépenser, mais je n'ai jamais été avare ; et je ne sache pas de chose assez peu difficile pour que je l'eusse faite pour gagner de l'argent. »

Il avait d'ailleurs une fierté bien naturelle et bien légitime qui lui avait fait adopter pour principe de ne jamais faire par autrui ce qu'il pouvait faire par lui-même : « C'est ce qui m'a porté à faire ma fortune par des moyens que j'avais dans les mains, la modération et la frugalité, et non par des moyens étrangers, toujours bas ou injustes. »

Aussi, bien qu'il eût fait preuve dans sa conduite d'une grande prudence et parfois même d'une trop grande habileté, a-t-il pu s'attribuer un certain désintéressement dans ses rapports avec les hommes : « Il m'est aussi impossible d'aller chez quelqu'un dans des vues d'intérêt qu'il m'est impossible de rester dans les airs. » — « Je ne sache pas, dit-il encore, avoir dépensé quatre louis par air, ni fait une visite par intérêt. Dans ce que j'entreprenais, je n'employais que la prudence commune, et j'agissais moins pour ne pas manquer les affaires que pour ne pas manquer aux affaires. » — « Je n'ai pas aimé à faire ma fortune par le moyen de la cour ; j'ai songé à la

— « N., qui avait de certaines fins, me fit ... qu'on me donnerait une pension; je dis que point fait de bassesses, je n'avais pas beso... consolé par des grâces. »

La modération de caractère et le content... son propre état qui distinguaient Mont... devaient le rendre bienveillant pour tout le... C'était d'ailleurs un cœur sans fiel et sans mé... « Je n'ai jamais aimé à jouir du ridicule des... — « Je n'ai jamais été tenté de faire un coupl... qui que ce soit. J'ai fait en ma vie bien des... mais jamais de méchancetés. » — Heureux les... qui peuvent parler ainsi! — « Quand je... homme de mérite, je ne le décompose jam... homme médiocre, qui a quelques bonnes... je le décompose. » — Combien de gens ne... tout le contraire?

Aussi pardonnait-il aisément. « Je pardo...

[redacted]

une sorte de fierté de gentilhomme, que, dans ses terres, avec ses vassaux, il ne voulait jamais qu'on l'aigrit sur le compte de quelqu'un. « Quand on m'a dit : — Si vous saviez les discours qui ont été tenus!... — Je ne veux pas les savoir, ai-je répondu. Si ce qu'on voulait rapporter était faux, je ne voulais pas courir le risque de le croire; si c'était vrai, je ne voulais pas prendre la peine de haïr un faquin. »

Mais sa bienveillance avait de justes bornes. Elle ne lui laissait pas oublier le soin de sa propre défense : « Je n'ai jamais voulu souffrir qu'un homme d'esprit me raillât deux fois de suite; » — elle ne s'étendait pas jusqu'aux envieux : « Je loue toujours devant un envieux ceux qui le font pâlir; » — dans certains cas enfin, elle faisait place au mépris : « Il n'y a point de gens que j'aie plus méprisés que les petits beaux-esprits, et les grands qui sont sans probité; « et il ajoute ceci, qui lui fait beaucoup d'honneur : « Ce qui m'a toujours beaucoup nui, c'est que j'ai toujours méprisé ceux que je n'estimais pas. » — Ceci encore : « J'ai eu d'abord pour la plupart des grands une crainte puérile; dès que j'en ai eu fait connaissance, j'ai passé presque sans milieu jusqu'au *mépris.* »

Sa bienveillance n'était pas non plus toujours exempte d'une certaine malice. « Je ne hais pas de

me divertir en moi-même des hommes que je vois, sauf à eux à me prendre à leur tour pour ce qu'ils veulent. » — « Je suis presque aussi content avec des sots qu'avec des gens d'esprit : car il y a peu d'hommes si ennuyeux qui ne m'aient amusé; très-souvent il n'y a rien de si amusant qu'un homme ridicule. » Ces paroles ne sont-elles pas en contradiction avec celles que j'ai rapportées plus haut : « Je n'ai jamais aimé à jouir du ridicule des autres ? » A cette dernière phrase il ajoutait : « J'ai été peu difficile sur l'esprit des autres. J'étais ami de presque tous les esprits et ennemi de presque tous les cœurs; » — et il dit encore dans le même sens : « J'ai cru trouver de l'esprit à des gens qui passaient pour n'en point avoir; » — mais il ne portait pas toujours dans la société des dispositions aussi bienveillantes, témoin l'aveu contradictoire que je viens de citer, et qu'il redouble ainsi : « Dans les conversations et à table j'ai toujours été ravi de trouver un homme qui voulût prendre la peine de briller : un homme de cette espèce présente toujours le flanc, et tous les autres sont sous le bouclier. — Rien ne m'amuse plus que de voir un conteur ennuyeux faire une histoire circonstanciée sans quartier : je ne suis pas attentif à l'histoire, mais à la manière de la faire. — Pour la plupart des gens, j'aime mieux les approuver que les écouter. »

Vous voyez que sa bienveillance n'excluait pas la malice. Elle n'excluait pas non plus une certaine défiance : « Quand je me fie à quelqu'un, je le fais sans réserve ; mais je me fie à très-peu de personnes ; » d'un autre côté, une certaine force et une certaine constance dans l'amitié : « Je suis amoureux de l'amitié » s'écrie-t-il ; et il ajoute : « J'ai eu le malheur de me dégoûter très-souvent des gens dont j'avais le plus désiré la bienveillance ; pour mes amis, à l'exception d'un seul, je les ai tous conservés. »

Montesquieu était donc loin d'être insensible, fier, égoïste. « Je n'ai jamais vu couler de larmes, dit-il, sans être attendri. »

Mais il ne se contentait pas de s'attendrir : il se montrait bienfaisant ; seulement il pratiquait fort bien la maxime évangélique : sa main gauche ignorait ce que donnait sa main droite.

On cite de lui de beaux traits, celui-ci entre autres, que vous connaissez sans doute, mais qu'on aime toujours à entendre raconter. J'en emprunte le récit à la notice de M. Walckenaer.

« Il allait souvent à Marseille, visiter sa sœur, madame d'Héricourt. Se promenant un jour sur le port pour prendre le frais, il est invité, par un jeune matelot de bonne mine, à choisir de préférence son bateau pour aller faire un tour en



mer. Dès qu'il fut entré dans le bateau, Montesquieu crut s'apercevoir, à la manière dont ce jeune homme ramait, qu'il n'exerçait pas ce métier depuis longtemps; il le questionne et il apprend qu'il est joaillier de profession; qu'il se fait batelier les fêtes et les dimanches pour gagner quelque argent et seconder les efforts de sa mère et de ses sœurs; que tous quatre travaillent et économisent pour amasser deux mille écus et racheter leur père, esclave à Tétouan. Montesquieu, touché du récit de ce jeune homme et de l'état de cette famille intéressante, s'informe du nom du père, du nom du maître auquel il appartient. Il se fait conduire à terre, donne à son batelier sa bourse, qui contenait seize louis d'or et quelques écus, et s'échappe. Six semaines après, le père revient dans sa maison. Il juge bientôt, à l'étonnement des siens, qu'il ne leur doit pas sa liberté, comme il l'avait cru d'abord; et il apprend que non-seulement on l'a racheté, mais qu'encore, après avoir pourvu aux frais de son habillement et de son passage, on lui a remis une somme de cinquante louis. Le jeune homme alors soupçonne un nouveau bienfait de l'inconnu, et se met en devoir de le chercher. Après deux ans d'inutiles démarches, il le rencontre par hasard dans la rue, se précipite à ses genoux, le conjure, les larmes aux yeux, de venir partager la joie d'une famille au bonheur de laquelle il ne manque que de pouvoir jouir de la présence de son bienfaiteur, et de lui exprimer toute sa reconnaissance. Montesquieu reste impassible, ne veut convenir de rien, et s'éloigne à la faveur de la foule qui l'entoure. Cette belle action serait toujours restée ignorée, si les gens d'affaires de Montesquieu n'eussent trouvé, après sa

mort, une note écrite de sa main, indiquant qu'une somme de sept mille cinq cents francs avait été envoyée par lui à M. Main, banquier anglais à Cadix; ils demandèrent à ce dernier des éclaircissements : M. Main répondit qu'il avait employé cette somme pour délivrer un Marseillais nommé Robert, esclave à Tétouan, conformément aux ordres de M. le président de Montesquieu. La famille de Robert a raconté le reste. »

Au sentiment et à la vertu de la bienfaisance, Montesquieu joignait l'amour du bien public. « J'ai eu naturellement de l'amour pour le bien et l'honneur de ma patrie, et peu pour ce qu'on appelle la gloire; j'ai toujours senti une joie secrète, lorsqu'on a fait quelque règlement qui allait au bien public. »

Mais il n'était pas étroit et exclusif dans son patriotisme; il savait aussi s'intéresser aux autres peuples, non pas seulement comme un voyageur curieux, mais par l'effet d'une véritable et large sympathie. « Quand j'ai voyagé dans les pays étrangers, je m'y suis attaché comme au mien propre; j'ai pris part à leur fortune, et j'aurais souhaité qu'ils fussent dans un état florissant. » Il savait d'ailleurs s'accommoder aux différents caractères des peuples, comme à ceux des individus : « Quand je suis en France, disait-il, je fais amitié à tout le monde; en Angleterre, je n'en fais à personne; en Italie, je fais des compliments à tout le monde; en Allemagne, je bois avec

Il aurait dit volontiers, comme Socrate
iis pas seulement citoyen d'Athènes, m
ionde. Il avait l'amour de l'humanité, (
u'elle a de plus étendu. Il a très-bien ma
ang de ce sentiment, ou pour mieux dire
levoir, et en général de nos divers devoirs s
lans ce beau passage de son portrait : « Si j
quelque chose qui me fût utile et qui fût
ciable à ma famille, je le rejetterais de mon
Si je savais quelque chose qui fût utile à ma
et qui ne le fût pas à ma patrie, je cherc
l'oublier. Si je savais quelque chose d'uti
patrie et qui fût préjudiciable à l'Euro
genre humain, je le regarderais comme un

Tels sont les principaux traits du cara
Montesquieu, caractère essentiellement moc

moins soutenait la modération de son esprit. De là une impartialité, une largeur de vues, une intelligence de l'histoire, un respect (même exagéré) des traditions, que n'ont pas toujours ses contemporains, chez qui la passion nuit souvent à la pénétration et à l'étendue du jugement. Ce n'est point à Montesquieu que l'on peut reprocher de s'être laissé entraîner ou dominer par la passion philosophique, encore moins par l'esprit de secte : bien qu'il appartienne à l'école des philosophes, et qu'il ait emprunté à la philosophie ses principes les plus élevés et ses idées les plus généreuses, il fait à l'histoire, aux traditions, aux conditions auxquelles est assujetti le développement de l'humanité une part que les autres ont négligé de leur faire. C'est là ce qui le distingue au milieu de ses contemporains, et c'est là ce qui fait sa force, mais c'est là aussi ce qui fait sa faiblesse ; car il n'a pas toujours su distinguer suffisamment de l'histoire la philosophie, et il n'a pas toujours assez bien secoué le joug de la tradition et des préjugés. Ajoutons que sur certaines grandes questions il ne s'est point prononcé avec assez de décision et de force.

Il est temps d'arriver à l'examen de ses idées morales et politiques. Si nous voulons considérer séparément ses idées morales, notre tâche n'est pas sans embarras. Car, ôtez les *Lettres persanes*, Montes-



quieu n'est point, à proprement parler, un moraliste : il ne sépare guère les idées morales de leur application politique. Quant aux *Lettres persanes*, elles sont plutôt en général un ouvrage de critique satirique qu'un livre de philosophie morale. Elles sont d'ailleurs une œuvre de sa jeunesse, et l'on n'est pas toujours en droit d'y chercher l'expression définitive de sa pensée. Toutefois il n'est pas impossible d'extraire de Montesquieu, non pas sans doute une doctrine morale complète, mais au moins quelques idées essentielles touchant les fondements et les caractères de la morale.

Constatons d'abord que Montesquieu, comme tous les philosophes du XVIII[e] siècle, qui ne repoussent pas absolument toute idée religieuse, ramène surtout la religion à la morale, et, au lieu de la faire consister en vaines formules et en cérémonies extérieures, en place l'essentiel dans la pratique des vertus sociales, des devoirs de l'humanité. Écoutez ce qu'il écrit sous le nom d'Usbeck (1).

« Je vois ici des gens qui disputent sans fin sur la religion; mais il semble qu'ils combattent en même temps à qui l'observera le moins. Non-seulement ils ne sont pas meilleurs chrétiens, mais même meilleurs citoyens ; et c'est ce qui me touche : car, dans quelque religion qu'on vive, l'observation

(1) *Lettres persanes*, XLVI.

[redacted]

des lois, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de la religion. En effet, le premier objet d'un homme religieux ne doit-il pas être de plaire à la divinité qui a établi la religion qu'il professe? Mais le moyen le plus sûr pour y parvenir est sans doute d'observer les règles de la société et les devoirs de l'humanité. Car, en quelque religion qu'on vive, dès qu'on en suppose une, il faut bien que l'on suppose aussi que Dieu aime les hommes, puisqu'il établit une religion pour les rendre heureux; que s'il aime les hommes, on est sûr de lui plaire en les aimant aussi, c'est-à-dire en exerçant envers eux tous les devoirs de la charité et de l'humanité, en ne violant point les lois sous lesquelles ils vivent. On est bien plus sûr par là de plaire à Dieu qu'en observant telle ou telle cérémonie; car les cérémonies n'ont point un degré de bonté par elles-mêmes..... »

Aussi Montesquieu, malgré toute la modération de son caractère, n'a-t-il pas assez d'indignation et de haine contre le fanatisme et l'intolérance qui, au nom d'un Dieu de paix et de charité, persécutent les hommes dans cette vie et les damnent dans l'autre. Cette indignation et cette haine ne vont pas d'ailleurs, comme chez Voltaire, jusqu'à envelopper le christianisme lui-même. Montesquieu avait trop de largeur dans l'esprit, il avait trop le sens pratique et historique pour ne pas comprendre la beauté morale de l'Évangile et l'importance du rôle du christianisme dans le monde, et, de ce côté, il se distingue, comme



J. J. Rousseau, de ce que l'on a nommé l'école philosophique. Je l'en louerais volontiers pour ma part, mais à la condition d'ajouter, car je veux être vrai en tout, que sa modération sur ce point ressemble parfois à une excessive prudence, à ce que l'on appelle de la politique, chose détestable en philosophie, et qu'il a trop souvent manqué de cette franchise qui est la première qualité du philosophe. Quoiqu'il en soit, et pour en revenir au point que je voulais indiquer, Montesquieu se rattache certainement à ce mouvement d'esprit, propre au XVIIIe siècle, qui a pour but d'affranchir la morale du dogme et de ramener la religion elle-même à la morale.

La morale repose sur deux fondements essentiels : 1° une *loi obligatoire*, qui nous dicte nos devoirs ; 2° la *liberté*, qui nous permet de les remplir en nous laissant le mérite et la responsabilité de notre conduite. Or, sur ces deux points la doctrine de Montesquieu remplit les vraies conditions de la morale, et même, sur le premier, il est très-supérieur à la plupart de ses contemporains.

Sur la liberté, il n'hésite point : « L'âme, est l'ouvrière de sa détermination (1) » ; mais la difficulté de concilier ce fait humain avec l'attribut divin

(1) *Lettres persanes*, LXIX.

de la prescience l'embarrasse, et la solution qu'il en propose (1), faute d'en voir la bonne, si bien exposée par Leibniz et même par Voltaire, tend à restreindre la liberté humaine :

« Quoi qu'il (Dieu) puisse voir tout, il ne se sert pas toujours de cette faculté ; il laisse *ordinairement* à la créature la faculté d'agir ou de ne pas agir pour lui laisser celle de mériter ou de démériter : c'est pour lors qu'il renonce au droit qu'il a d'agir sur elle et de la déterminer. Mais quand il veut savoir quelque chose, il le sait toujours, parce qu'il n'a qu'à vouloir qu'elle arrive comme il la voit, et déterminer les créatures conformément à sa volonté. C'est ainsi qu'il tire ce qui doit arriver du nombre des choses purement possibles, en fixant par ses décrets les déterminations futures des esprits, et les privant de la puissance qu'il leur a donnée d'agir ou de ne pas agir. »

Je ne sais si Montesquieu attachait beaucoup d'importance à la solution qu'il expose ici ; mais ce que je sais bien, quoiqu'il n'ait fait nulle part, du libre-arbitre, une théorie ex-professo, et quoique je ne trouve guère à ce sujet dans ses ouvrages que ce que je viens de citer, c'est que la liberté morale n'était pour lui l'objet d'aucun doute : il avait une trop haute idée de la dignité de l'homme, et il compre-

(1) *Lettres persanes*, LXIX.

risme, au sensualisme de son temps, p
cher à la philosophie de Platon et de M
Il disait déjà dans les *Lettres persane*

« La justice est un rapport de convenance
réellement entre deux choses; ce rapport
même, quelque être qui le considère, soit qu
soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit
est vrai que les hommes ne voient pas toujour
souvent même, lorsqu'ils les voient, ils s'en élo
intérêt est toujours ce qu'ils voient le mieux. I
sa voix, mais elle a peine à se faire entendre d
des passions... La justice est éternelle et ne dé
conventions humaines. »

Si maintenant j'ouvre l'*Esprit des l*
magnifique début :

« Les lois, dans la signification la plus éte

à l' homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois.

Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les les effets que nous voyons dans le monde ont dit une grande absurdité; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ?

Il y a donc une raison primitive; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux. . . . .

. . . .

Les êtres particuliers, intelligents, peuvent avoir des lois qu'ils ont faites; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles : ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste, que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles tous les rayons n'étaient pas égaux. »

Je reconnais là le langage de Socrate, de Platon, d'Aristote, de Zénon, de Chrysippe, de Cicéron, de Sénèque, de Marc-Aurèle, et de tous les grands philosophes des temps modernes. Voilà donc la morale fondée sur une base vraiment rationnelle. Ce n'est plus le plaisir, ni l'intérêt bien entendu, c'est la raison même, l'éternelle raison qui est la source des lois morales et de l'obligation qu'elles nous imposent.



« La loi, en général, dit encore très-bien Montesquieu, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. »

Je ne descendrai pas de ces hauteurs pour reproduire et discuter certaines opinions particulières de Montesquieu, par exemple, sur le divorce et sur le suicide, où sa morale n'est pas suffisamment sévère, parce que les *Lettres persanes*, où elles se rencontrent, ne contiennent peut-être pas le dernier mot de sa pensée, et parce que là même ces questions ne sont guère traitées au point de vue moral. Mais, pour caractériser autant que possible les idées de Montesquieu en matière de morale, je citerai encore, faute de documents plus directs et plus précis, deux passages propres à nous éclairer.

L'un est son jugement sur la morale stoïcienne. « Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es ». Ce proverbe trouve aussi son application en philosophie; là aussi on pourrait dire : « Dis-moi qui tu aimes, et je te dirai qui tu es ». Montesquieu parle trop bien des stoïciens pour n'être pas un peu des leurs.

« Il n'y en a jamais eu (de secte) dont les principes fussent plus dignes de l'homme, et plus propres à former des gens

de bien, que celle des stoïciens ; et, si je pouvais un moment cesser de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain.

Elle n'outrait que les choses dans lesquelles il y a de la grandeur, le mépris des plaisirs et de la douleur.

Elle seule savait faire les citoyens ; elle seule faisait les grands hommes ; elle seule faisait les grands empereurs. . .

. . . .

Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société ; il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain.

Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle : d'autant moins à charge que leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes ; qu'heureux par la philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur (1). »

Ce n'est pas que Montesquieu aimât une vertu farouche et orgueilleuse, et ceci m'amène à la seconde citation que je voulais faire, à ce passage où il peint la vertu telle qu'il l'aime, où il se peint en quelque sorte lui-même :

(1) *Esprit des Lois*, liv. XXIV, chap. x.

loin de relever par leurs ...
semblait qu'elles n'avaient pas percé jusqu'à eux.
gens que j'aime; non pas ces gens vertueux qui
être étonnés de l'être, et qui regardent une bon
comme un prodige dont le récit doit surprendre.

Si la modestie est une vertu nécessaire à ceux à
a donné de grands talents, que peut-on dire de ce
qui osent faire paraître un orgueil qui déshon
plus grands hommes?

Je vois de tous côtés des gens qui parlent sans c
mêmes: leurs conversations sont un miroir qui pré
jours leur impertinente figure; ils vous parleront
dres choses qui leur sont arrivées, et ils veulent q
qu'ils y prennent les grossisse à vos yeux; ils on
tout vu, tout dit, tout pensé : ils sont un modèle
un sujet de comparaison inépuisable, une source
qui ne tarit jamais. Oh! que la louange est fade,
réfléchit vers le lieu d'où elle part!

Il y a quelques jours qu'un homme de ce car
accabla pendant deux heures de lui, de son mér
talents; mais, comme il n'y a point de mouvemen
... La conver

nent tout à eux? Vous avez raison, reprit brusquement notre discoureur; il n'y a qu'à faire comme moi : je ne me loue jamais; j'ai du bien, de la naissance, je fais de la dépense, mes amis disent que j'ai quelque esprit; mais je ne parle jamais de tout cela. Si j'ai quelques bonnes qualités, celle dont je fais le plus de cas, c'est ma modestie.

J'admirais cet impertinent; et, pendant qu'il parlait tout haut, je disais tout bas : heureux celui qui a assez de vanité pour ne dire jamais de bien de lui, qui craint ceux qui l'écoutent, et ne compromet point son mérite avec l'orgueil des autres (1). »

Rapprochez ce passage piquant de tous les traits que j'ai recueillis plus haut dans le portrait de Montesquieu peint par lui-même, et vous aurez une idée exacte de sa morale, en même temps que de son caractère.

(1) *Lettres persanes*, L.

NEUVIÈME LEÇON.

—

MONTESQUIEU (SUITE).

SES IDÉES POLITIQUES.

Confusion fâcheuse, dans l'*Esprit des Lois*, de la question de droit et de la question de fait. — Distinction des trois gouvernements, *républicain*, *monarchique et despotique*. — Critique de cette distinction : vice de logique. — Ce qu'il y a de vrai en général dans les *principes* assignés par Montesquieu aux trois gouvernements qu'il distingue : de la *vertu* républicaine ; de la *crainte*, comme principe du despotisme (admirable peinture de ce gouvernement) ; de l'*honneur* dans la monarchie. — Explication de la théorie monarchique de Montesquieu ; objections qu'elle soulève.

Il nous reste à étudier les idées politiques de Montesquieu. La matière est riche.

C'est surtout dans l'*Esprit des Lois* que nous chercherons ces idées; mais nous ne ferons point l'analyse de cet ouvrage, parce qu'il est plutôt une histoire philosophique du droit positif qu'une philosophie du droit naturel, et que sous le nom d'idées

litiques nous n'entendons et n'avons à étudier e les idées relatives au droit public en général, la philosophie dans son application aux questions litiques. Nous devons donc nous contenter ici xtraire de l'*Esprit des Lois* les idées qui relèvent la philosophie du droit naturel, en laissant de té tout ce qui revient à l'histoire et à la jurisprunce.

Ces idées ne manquent pas dans le livre de Monsquieu ; bien qu'elles n'en soient pas l'objet propre. les en forment le début, début magnifique, quoi'en dise Voltaire, qui n'y voit que des *sources intasables de dispute*, que des *subtilités métaphyues* (1), et elles en soutiennent et en relèvent

jusqu'ici, et dès lors il semble qu'en étudiant les lois positives des différents peuples, Montesquieu va s'appliquer à montrer comment ces lois se rapprochent ou s'éloignent de cette raison qui doit leur servir de principe. Mais il n'en est rien : on le voit passer immédiatement, brusquement, sans aucune transition, du *droit* au *fait*, et, sous cette expression « doit être » confondre ce qui devrait être en effet au point de vue de la raison, ce que veut la raison, et ce qui est tout simplement une conséquence naturelle et nécessaire des faits existants, comme si le fait était toujours et nécessairement conforme à la raison. Par exemple, étant donné le despotisme, telles lois *doivent nécessairement* en résulter ; mais le despotisme *doit-il* être, et les lois qui en dérivent peuvent-elles être regardées comme les cas particuliers où s'applique la raison humaine? Il faut le reconnaître : Montesquieu n'a pas distingué avec une netteté suffisante ces deux ordres de choses. Il ne croit certainement pas que ce qui est, soit, par le fait même, conforme à la raison, ou que, suivant une célèbre formule inventée depuis, le *réel* soit nécessairement *rationnel ;* il entend seulement que toutes les lois s'expliquent par certains rapports qu'il entreprend de déterminer, afin d'en donner ainsi la *raison d'être*, et cela est juste ; mais cette raison d'être, il ne la distingue pas nettement de la raison

elle-même, et il y a là une équivoque, une confusion, aux conséquences de laquelle il échappe souvent, grâce à l'élévation même de son esprit, mais qui est fâcheuse et qu'il importe de relever.

Entendez bien le reproche que j'adresse ici à Montesquieu. Je ne lui reproche pas sans doute de n'avoir pas écrit une sorte de traité de droit naturel, à la manière de Puffendorf, de Burlamaqui ou de Kant : un écrivain est toujours le maître de choisir le sujet qui lui convient et de le traiter comme il l'entend, et je reconnais volontiers, avec M. Janet (1), qu'en traitant le sien comme il l'a fait, Montesquieu a écrit, à beaucoup d'égards, un livre plus original et plus nouveau, plus instructif et plus intéressant, que s'il avait composé une théorie abstraite du droit ; mais il n'en est pas moins vrai qu'après avoir admirablement posé les principes du droit naturel, il confond des choses qu'il aurait dû nettement distinguer, et déroute ainsi l'esprit du philosophe. M. Janet ne saurait le disculper entièrement sur ce point.

Quoi qu'il en soit, il s'en faut que Montesquieu soit l'homme du fait, au lieu d'être celui du droit éternel ; et, malgré la confusion que je viens de signaler, il est aisé de dégager de son livre plus d'une théorie

(1) *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, t. II, p. 346.

et plus d'une idée importante que la philosophie du droit naturel peut justement revendiquer.

Occupons-nous d'abord de sa théorie des diverses formes de gouvernement. Exposons-la d'abord ; nous la discuterons ensuite.

Montesquieu distingue trois espèces de gouvernement : le *républicain*, le *monarchique*, et le *despotique*.

« Le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance ; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies ; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et ses caprices (1). »

Complétons tout de suite l'idée que Montesquieu se fait de la nature de la monarchie. Si nous nous bornions à la définition qui précède, il semblerait qu'il n'entend par là autre chose que la monarchie *constitutionnelle;* mais dans sa pensée ce n'est pas seulement l'existence de lois fixes et établies qui distingue le gouvernement monarchique du gouvernement despotique, c'est encore celle de la noblesse comme pouvoir intermédiaire entre le peuple et le monarque. « Elle entre, dit-il, en quelque façon, dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fon-

(1) *Esprit des Lois*, liv. II, ch. I.

damentale est : point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque. Mais on a un despote (1) ». — « Abolissez, ajoute-t-il, dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes, vous aurez bientôt un État populaire, ou bien un État despotique.»

Telle est la *nature* de ces divers gouvernements ; mais, outre cette nature particulière, chacun d'eux a un *principe* qui lui est propre. « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre, les passions humaines qui le font mouvoir (2) ». C'est là une distinction à laquelle Montesquieu attache beaucoup d'importance ; elle est, selon lui, la clef d'une infinité de lois.

Quel est donc le principe propre à chacun des gouvernements dont il a déterminé la nature?

Le principe du gouvernement républicain, soit démocratique, soit aristocratique, c'est la *vertu*, non pas telle ou telle vertu particulière, mais cette vertu publique qui le dirige au bien général, en un mot, l'*amour du bien public ;* par conséquent, dans la démocratie, l'amour de l'égalité, et, dans l'aristo-

(1) *Esprit des Lois*, ch. IV.

(2) Livre III, ch. I.

cratie, à défaut de cet amour de l'égalité, une certaine modération qui rend les nobles au moins égaux à eux-mêmes.

Le principe du gouvernement monarchique, c'est l'honneur, c'est-à-dire le *préjugé de chaque personne et de chaque condition.* « Le gouvernement monarchique suppose des prééminences, des rangs et même une noblesse d'origine. La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions; il est donc par la chose même, placé dans ce gouvernement (1) ».

Enfin le principe du gouvernement despotique est la *crainte.* « Un gouvernement modéré peut, tant qu'il veut et sans péril, relâcher ses ressorts; il se maintient par ses lois et par sa force même. Mais lorsque dans le gouvernement despotique le prince cesse un moment de lever le bras, quand il ne peut pas anéantir à l'instant ceux qui ont les premières places, tout est perdu : car le ressort du gouvernement, qui est la crainte, n'y étant plus, le peuple n'a plus de protecteur (2) ».

Tels sont les divers principes des gouvernements que distingue Montesquieu. En expliquant plus tard sa pensée, il a fait une remarque dont il faut lui

(1) *Esprit des Lois*, ch. VII.
(2) *Ibid.*, ch. IX.

dans les monarchies, mais que la ...
des républiques, et l'honneur, celui des
chies.

Comme ce sont ces principes qui soutien
gouvernements auxquels ils sont propres, c'e
par leur corruption que Montesquieu expliq
de ces gouvernements. Ainsi la république
rompt, lorsqu'elle perd sa vertu, lorsque
d'égalité s'en va ou qu'il se perd par son exag
même. « Il se forme de petits tyrans qui c
les vices d'un seul. Bientôt ce qui reste de
devient insupportable; un seul tyran s'élè
peuple perd tout, jusqu'aux avantages de la
tion (1). » — « La monarchie se perd, lo
prince, rapportant tout uniquement à lui,
l'État à sa capitale, la capitale à sa cour, e
à sa personne.... Elle se corrompt, lorsque l'
a été mis en contradiction avec les honneur
l'on peut être à la fois couvert d'infami
... Quant au gouvernement

Pour juger équitablement la théorie que je viens d'exposer, il faut avoir soin de distinguer ce que Montesquieu a lui-même si bien distingué : la *nature* des gouvernements qu'il reconnaît, et le *principe* qu'il assigne à chacun d'eux. Car, si sa théorie est défectueuse en ce qui concerne la division des gouvernements, elle est en général irréprochable quant aux divers principes qu'il leur assigne.

Commençons par examiner la distinction qu'il établit entre le gouvernement républicain, le gouvernement monarchique, et le gouvernement despotique.

D'abord il confond sous un même genre deux genres de gouvernement, très-justement distingués par les anciens, le gouvernement démocratique et le gouvernement aristocratique, de sorte qu'en réalité il y aurait quatre gouvernements différents, au lieu de trois. Aussi s'est-il vu forcé de scinder son principe de la vertu, en le convertissant dans celui de la modération, lorsqu'il s'applique à la république aristocratique. Mais n'y aurait-il pas plutôt lieu d'appliquer à cette dernière espèce de gouvernement une bonne partie au moins de son principe de l'honneur? Si l'honneur est le préjugé aristocratique, n'est-il pas aussi le principe des républiques aristocratiques? Ce sentiment n'était-il pas dans beaucoup de cas le mobile des grands de Rome et des nobles de Venise?

Ensuite la monarchie, telle qu'il l'entend, n'est-elle



pas une forme transitoire, tenant à des circonstances toutes spéciales, à un certain état social particulier, mais n'ayant rien d'universel et de constant? Que si l'on fait abstraction du rôle que Montesquieu attribue à la noblesse dans sa monarchie, pour ne considérer que ce caractère qu'elle est soumise à des lois établies, il y a sans doute une différence essentielle entre cette espèce de monarchie limitée par des lois fixes, et le despotisme qui n'a d'autre loi que son caprice. Mais cette différence, qui est celle de la loi au caprice, de la règle à l'arbitraire, elle peut se rencontrer aussi dans la démocratie et dans l'aristocratie, de sorte que, si elle est suffisante pour distinguer deux espèces de gouvernement au sein de la monarchie en général, elle peut suffire aussi pour établir une distinction analogue dans le gouvernement démocratique et dans le gouvernement aristocratique. Il y avait donc lieu, en partant de ce principe, de distinguer six espèces de gouvernements, non-seulement deux pour la monarchie, mais encore deux pour l'aristocratie, et deux pour la démocratie.

Or nous revenons ainsi à la théorie d'Aristote qui, après avoir distingué trois gouvernements fondamentaux, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, subdivise chacun d'eux en deux espèces suivant que les gouvernements obéissent aux lois, et ont pour but le bien public, ou n'obéissent qu'à leur fantaisie et

ne cherchent que leur intérêt particulier : *Monarchie*, *tyrannie ; aristocratie*, *oligarchie ; démocratie*, *démagogie* (1).

Cette vieille théorie est donc plus simple, plus rationnelle, plus logique que celle de Montesquieu, qui a le tort de mêler deux principes différents, celui de la distribution de la souveraineté et celui de l'usage de la souveraineté, et qui se sert de l'un pour distinguer la monarchie de la république, et de l'autre pour les distinguer du despotisme. Ce vice de logique, très-bien relevé par M. Janet (2), est le grand défaut de cette théorie. Il y a là, en effet, deux principes de division très-différents. On peut bien, on doit même les réunir dans une théorie complète des diverses espèces de gouvernement, mais à la condition qu'on ne les confonde pas et qu'on les applique successivement.

Cette distinction lumineuse remonte, comme nous venez de le voir, à Aristote; elle reparaît, au XVIe siècle, dans la théorie de Bodin, qui distingue des *formes de l'État* les *formes du gouvernement* (3); au XVIIIe siècle, dans Rousseau, qui distingue la *souveraineté* et le *gouvernement*, et enfin dans Kant qui

(1) F. Jules Simon, *la Liberté*, IIIe *partie*, ch. II, et Barthélemy Saint-Hilaire, *Politique d'Aristote*, *Préface*.

(2) *Histoire de la philosophie morale et politique*, p. 360.

(3) Voir *J. Bodin et son temps*, par Henri Baudrillart, ch. VII.

i donne une nouvelle précision (1). Il est fâcheux
e Montesquieu l'ait négligée.

Si maintenant nous laissons de côté ce qu'il y a de
fectueux dans la théorie de Montesquieu, sur la
ision des gouvernements pour chercher ce qu'il
de vrai et de profond dans ses idées sur chacun
ux, il faut reconnaître qu'une fois sa distinction

1) Dans son *Essai sur la paix perpétuelle*, Kant remarque que
cienne division, *autocratie*, *aristocratie* et *démocratie*, ne con-
ne que la forme de la souveraineté, et qu'outre la forme de la
veraineté il faut encore envisager la forme du gouvernement,
t-à-dire le mode d'exercice de la suprême puissance. Sous le
mier point de vue, le gouvernement est *autocratique*, *aristocra-
ue* ou *démocratique*, suivant que la souveraineté appartient à un

[redacted]

acceptée, il assigne bien à chaque gouvernement son véritable principe, surtout au gouvernement républicain et au gouvernement despotique.

Il a bien raison de dire que la vertu est le principe du gouvernement républicain. Il est bien évident que, sans un certain désintéressement et un certain dévouement à la chose publique, toutes les vertus publiques, en un mot, il n'y a plus de *république.* Si l'envie chez les uns et l'ambition chez les autres prennent la place de l'amour de la légalité et du bien public, tout est perdu. Là où tout le monde est maître, il faut aussi que tout le monde soit modéré et juste. Je m'étonne qu'on ait pu songer à contester une maxime aussi évidente.

A propos des réflexions de Montesquieu, sur les lois de l'éducation qui ont pour objet, dans les monarchies, l'honneur; dans le despotisme, la crainte; et dans les républiques, la vertu ; Voltaire dit très-bien :

« J'oserais croire que l'auteur a trop raison, du moins en certains pays. J'ai vu des enfants de valet de chambre à qui on disait : Monsieur le marquis, songez à plaire au roi. J'entendais dire que dans les sérails de Maroc et d'Alger, on criait : Prends garde au grand eunuque noir ; et qu'à Venise les servantes disaient aux petits garçons : Aime bien la république. Tout cela se modifie de mille manières, et chacun

blique ?

« Vous me parlez sans cesse de monarchi
sur l'honneur, et de république fondée sur
Je vous dis hardiment qu'il y a dans tous le
nements de la vertu et de l'honneur. » Monte
le nie pas ; mais comment Voltaire peut-il
que la vertu n'a aucune part à la fondatio
conservation des républiques (2) ? Et comm
il conclure en disant que toutes ces questio
sont trop délicates pour avoir quelque soli
répéter, à ce propos, fort mal à propos cet
mot de madame du Deffand : « C'est de l'
les lois ? »

Il se peut que Montesquieu ait exagér
tance de certaines vertus : il avait trop

(1) *Commentaire sur l'Esprit des Lois.*

républiques anciennes ; les vertus héroïques sont trop difficiles pour n'être pas rares, et elles sont trop rares pour être absolument nécessaires ; mais au-dessous de ces vertus, il y en a d'autres plus faciles et plus communes dont une république ne peut se passer sous peine de périr. Sans aller chercher d'autres exemples, voyez ce qui se passe à l'heure qu'il est en Amérique. Si les citoyens des États du Sud étaient plus attachés au bien public et aux droits de l'humanité qu'à leur intérêt particulier, ils ne donneraient pas au monde le spectacle du déchirement de la république de Washington. Bien entendue, la maxime de Montesquien est incontestable. Il montre en général une grande sympathie pour le gouvernement républicain; mais, précisément parce qu'il a surtout en vue les républiques anciennes, et qu'il exagère le rôle de la vertu, il fait en quelque sorte de ce gouvernement un idéal inaccessible, et peut-être a-t-il contribué, par là, à répandre ce préjugé, soutenu par la routine et l'égoïsme, que la république est un gouvernement qui ne saurait convenir à des hommes.

Montesquieu a bien raison aussi de dire que le principe du gouvernement despotique est la crainte. La raison qu'il en donne est bonne ; elle n'est pas la seule. Il faut que tous ceux qui seraient tentés de résister au despotisme en soient empêchés par la

inte de perdre leur liberté, leur fortune ou leur . De là ce système d'emprisonnements, de confis-ions, de déportations et de supplices qu'il emploie essamment ou qu'il tient incessamment suspendu la tête du peuple qu'il opprime. Mais en général rsonne n'a mieux caractérisé et flétri le despotisme e Montesquieu ; personne n'a trouvé pour cela des ages plus heureuses et des accents plus amers. Je semble ici ses principaux traits :

Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir des its, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà gouvernement despotique (1). »

Charles XII étant à Bender, trouvant quelque résistance

paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper (1). »

Quant au principe assigné à la monarchie, l'honneur, on lui a reproché d'être trop vague; mais, pour le bien comprendre, il faut se faire une idée exacte de la monarchie telle que l'entend Montesquieu, et pour cela il faut se reporter à la monarchie française, non pas, il est vrai, telle qu'elle a jamais été, mais telle qu'il aurait voulu qu'elle fût. C'est cette monarchie idéalisée qu'il a ici en vue, c'est-à-dire comme il la définit lui-même (2), une monarchie où le prince est la source de tout pouvoir politique et civil, mais où il ne gouverne que par des lois fondamentales, et où il existe entre lui et le peuple des corps intermédiaires subordonnés et dépendants, dont le plus naturel est celui de la noblesse. Or, étant donnée une telle monarchie, Montesquieu a raison de dire que l'honneur, comme il le comprend, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, en est le principal ressort. Cette monarchie reposant, en effet, sur une hiérarchie de priviléges, ou supposant, suivant les expressions mêmes de Montesquieu, des prééminences, des rangs et même une

(1) Livre V, ch. XIII.
(2) Livre II, ch. IV.

blesse d'origine, l'opinion qu'on s'est faite de ces iviléges, l'attachement qu'on a pour eux et qui fait 'on les regarde comme faisant partie de soi-même, and on en est investi, ou l'ambition qui les fait re- ercher, quand on ne les a pas encore obtenus, le *ntiment d'honneur* qui en résulte et qui a conduit ntesquieu à donner, peut-être improprement, ce m même à son principe, c'est là un ressort tout ssi nécessaire à cette espèce de monarchie que la tu à la république et la crainte au despotisme.

Mais outre le reproche que nous avons déjà essé à Montesquieu, d'ériger en une espèce fon- nentale et générale de gouvernement, une forme nsitoire et particulière, est-il vrai qu'étant don-

contre les envahissements du despotisme. Il avait raison de s'effrayer des progrès du despotisme en France et en Europe (1); mais il avait tort de croire que, pour restaurer la monarchie, il fallait nécessairement restaurer d'injustes privilèges, et perpétuer un ordre de choses contraire à la justice. Que si la monarchie ne peut préserver l'État du despotisme qu'à une telle condition, tant pis pour la monarchie; mais la question est au moins douteuse, et des exemples récents semblent donner tort à Montesquieu. D'ailleurs il se méprenait sur les mœurs et les tendances essentiellement égalitaires du peuple qu'il avait en vue: il est vrai que ce peuple ne s'était pas encore révélé, et c'est pourquoi Montesquieu ne vit pas que le problème, pour ce peuple, n'était pas d'appuyer la liberté sur l'aristocratie, mais de la concilier avec la démocratie.

D'ailleurs la monarchie française, telle que l'imaginait Montesquieu, n'avait jamais existé; et, eût-elle existé, elle n'eût pas résolu le problème. Il ne suffit

(1) « La plupart des peuples d'Europe, dit-il (liv. VIII, ch. VIII), sont encore gouvernés par les mœurs; mais si, par *un long abus de pouvoir*, si, par une grande tempête, le despotisme s'établissait à certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climats qui tinssent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres. »

affaires, il faut ce que les Anglais nomment le *self government.* Aussi, Montesquieu est· de chercher ailleurs son modèle, et c'est dan stitution anglaise qu'il le trouve. La théorie a faite, mérite que nous nous y arrêtions tou culièrement, car elle a eu une très-grande i sur les destinées politiques de la France, et ferme des principes qui, convenablement doivent entrer dans la philosophie de la poli lui sont désormais acquis. Ce sera l'objet d chaine leçon.

DIXIÈME LEÇON.

MONTESQUIEU.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE).

Que la théorie politique de Montesquieu contient deux théories qu'il a eu le tort de confondre, et qu'il faut soigneusement distinguer, si l'on en veut dégager ce qu'elle a d'éternellement vrai. — Définitions de la liberté, données par Montesquieu, critique de ces définitions. — Des conditions de la liberté politique : ce qu'il faut entendre par gouvernement modéré ; principe admirablement posé par Montesquieu ; théorie de la *division* des trois pouvoirs, *législatif*, *exécutif* et *judiciaire*, fondée sur ce principe. — Théorie de la *distribution* de ces trois pouvoirs entre le *peuple*, la *noblesse* et le *roi*, confondue à tort avec la première. — Fâcheux effets de cette confusion. — Idées de Montesquieu en matière de lois pénales : grands principes qu'il met en lumière. — Contre la torture.

Il y a une chose qui domine dans Montesquieu, et qui explique, en grande partie, ses théories politiques : c'est son horreur du despotisme. Vous en avez admiré, dans la leçon dernière, l'expression si vive et si saisissante, vous allez en voir aujourd'hui se



velopper les conséquences. C'est, en effet, cette rreur du despotisme qui le pousse à chercher la rme du gouvernement la plus propre à préserver hommes d'un tel fléau, ou à garantir leur liberté litique, et qui le conduit à placer cette forme dans e certaine espèce de monarchie. Malheureusement sacrifie beaucoup trop ici l'égalité à la liberté, et il nfond des choses qu'il aurait dû distinguer soi-eusement, certaines conditions accidentelles et nsitoires de la liberté, et ses conditions essentielles éternelles.

[redacted]

tocratique, l'élément *monarchique*. Ce sont là des théories tout à fait différentes : la première exprime la condition indispensable de tout gouvernement véritablement libre, elle est d'une application universelle; la seconde s'applique à un état social tout particulier, et elle n'a qu'une valeur relative. Or Montesquieu a le tort de mêler et de confondre ces deux théories si diverses, et cette confusion s'est reproduite bien souvent après lui.

Il importe de la dissiper, et, en distinguant nettement les choses qu'il a confondues, de mettre à part ce qu'il y a d'éternellement vrai, et ce qu'il y a de transitoire dans sa théorie, ce qui reste acquis à la philosophie politique et ce qui n'a qu'une valeur accidentelle.

C'est de cette manière, et ce fil conducteur à la main, que nous allons étudier la théorie exposée par Montesquieu au livre XI de l'*Esprit des Lois*.

Mais d'abord qu'est-ce pour Montesquieu que cette liberté politique dont il veut déterminer les conditions? Il importe de la bien définir; car, comme il le remarque lui-même, « il n'y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, et qui ait frappé l'esprit de tant de manières que celui de liberté (1). »

(1) Livre XI, ch. II.

Les uns, continue-t-il, l'ont pris pour la facilité de
ser celui à qui ils avaient donné un pouvoir tyrannique;
utres, pour la faculté d'élire celui à qui ils devaient obéir;
tres, pour le droit d'être armés et de pouvoir exercer la
nce; ceux-ci ont attaché ce mot à une forme de gou-
ement et en ont exclu les autres. Ceux qui avaient goûté
gouvernement républicain l'ont mise dans ce gouverne-
t; ceux qui avaient joui du gouvernement monarchique,
placé dans la monarchie. Enfin chacun a appelé liberté
uvernement qui était conforme à ses coutumes ou à ses
nations; et comme dans une république on n'a pas tou-
s devant les yeux, et d'une manière si présente, les maux
on se plaint, et que même les lois paraissent y parler
haut et les exécuteurs de la loi y parler moins, on la
e ordinairement dans les républiques, et on l'a exclue des

faire *ce que nous devons vouloir*, ce que nous commande la loi morale, mais en général tout ce qui n'est pas contraire à la liberté et aux droits d'autrui. La définition de Montesquieu a le tort de confondre le domaine de la liberté politique ou du droit, et celui de la morale ou de la conscience, deux domaines qui sont très-distincts et doivent rester séparés, si l'on ne veut se rejeter avec les Platon, les Savonarole ou les Calvin, dans une autre sorte de despotisme, dans une tyrannie inquisitoriale qui serait intolérable et manquerait d'ailleurs le plus souvent son but. C'est ce que Montesquieu a lui-même très-bien compris, à certains égards. Car il dit quelque part (1), à propos du tribunal domestique chez les Romains : « Les peines de ce tribunal devaient être arbitraires, et l'étaient en effet; car tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de la modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres ; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même. »

Montesquieu ajoute, en voulant distinguer la liberté de l'*indépendance*, que « la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent » ; mais cette nouvelle définition est encore beaucoup plus

(1) Livre VII, ch. x.

ite que la première ; et, bien qu'elle ait un côté , elle pourrait parfaitement convenir à la tyran- Il est très-vrai que je ne suis plus libre, si je ne faire ce que les lois permettent ou si les autres vent faire ce qu'elles défendent ; mais la question de savoir ce que sont ces lois et ce qu'elles per- tent ou défendent, car elles peuvent être telles lles détruisent toute espèce de liberté. Un des- peut très-bien dire à ses sujets : « Vous êtes es, car vous avez le droit de faire tout ce que les permettent. » — « Fort bien, sire ; mais comme lois sont extrêmement tyranniques, la liberté lles nous accordent équivaut à la servitude. »

lui que je ne lui accorde pas que la démocratie ne soit pas un État libre par sa nature.

J'entends par gouvernement modéré un gouvernement où personne ne peut abuser du pouvoir; et, cette réserve faite, j'admets avec Montesquieu que « c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites », — et que, « pour qu'on ne puisse pas abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (1) ?

« Il faut que le pouvoir arrête le pouvoir », voilà cette fois un principe admirablement posé; il n'y a plus qu'à en tirer les conséquences.

C'est sur ce principe que se fonde la théorie des trois pouvoirs. Seulement Montesquieu en cherche l'application et le modèle dans la constitution anglaise : « Il y a, dit-il (2), une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique. Nous allons examiner les principes sur lesquels elle la fonde. S'ils sont bons, la liberté y paraîtra comme dans un miroir. » Mais Montesquieu ne se demande pas si ce miroir est aussi pur qu'il doit l'être, et ainsi s'explique la confusion que nous avons signalée plus haut et que nous aurons à dissiper chemin faisant.

(1) Livre XI, ch. IV.

(2) Chap. V.

La distinction des trois pouvoirs, du pouvoir législatif, chargé de faire les lois pour un temps ou pour toujours, et de corriger ou d'abroger celles qui sont faites, du pouvoir exécutif, chargé d'établir la sûreté en faisant exécuter les lois, et du pouvoir judiciaire, chargé de punir les erreurs et les délits ou de juger les différends des particuliers, cette distinction n'est pas à coup sûr une découverte de Montesquieu. Elle remonte à Aristote, elle existait en fait dans la constitution anglaise, et Locke l'avait signalée avant Montesquieu; mais ce qui appartient à Montesquieu, c'est d'avoir mis en pleine lumière le principe de la séparation des pouvoirs comme garantie de la liberté, et de l'avoir ainsi fait entrer dans la science politique (1). Sur ce point nous n'avons qu'à l'écouter et à le suivre.

Il montre admirablement la nécessité de séparer la puissance législative de la puissance exécutive :

« Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement (2). »

(1) Janet, *loc. cit.*, t. II, p. 386.

(2) Chap. VI.

Il ne montre pas moins admirablement la nécessité de séparer la puissance judiciaire des deux autres :

« Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur (1). »

A plus forte raison si le même homme ou le même corps exerçait à la fois les trois pouvoirs :

« Tout serait perdu si le même homme ou le même corps exerçait ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. C'est ce qui arrive dans les républiques d'Italie : le même corps de magistrature a, comme exécuteur des lois, toute la puissance qu'il s'est donnée comme législateur. Il peut ravager l'État par ses volontés générales; et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières (2). »

Montesquieu n'est pas moins admirable sur l'origine et la constitution du pouvoir judiciaire :

(1) Chap. VI.
(2) *Ibid.*

La puissance de juger ne doit pas être donnée à un sénat nanent, mais exercée par des personnes tirées du corps peuple, dans certains temps de l'année, de la manière crite par la loi, pour former un tribunal qui ne dure utant que la nécessité le requiert. De cette façon, la puis-e de juger, si terrible parmi les hommes, n'étant attachée un certain état, ni à une certaine profession, devient, ainsi dire, invisible et nulle. On n'a point continuelle-t des juges devant les yeux, et l'on craint la magistrature, on pas les magistrats. Mais, si les tribunaux ne doivent être fixes, les jugements doivent l'être à tel point qu'ils oient jamais qu'un texte précis de la loi. S'ils étaient une ion particulière du juge, on vivrait dans la société sans ir précisément les engagements que l'on y contracte (1). »

par lui-même... Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre : ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie. Tous les citoyens, dans les divers districts, doivent avoir droit de donner leur voix pour choisir le représentant, excepté ceux qui sont dans un tel état de bassesse qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre. »

Sauf cette dernière restriction, qui est trop vague et trop élastique, tout est bien jusque-là; mais les choses ne sont pas toujours aussi simples dans la théorie de Montesquieu, et c'est ici que sa théorie des trois pouvoirs se complique d'une autre théorie dont la première devrait rester indépendante, je veux parler de celle de la distribution de ces pouvoirs entre le *peuple* ou ses représentants, les *nobles* et le *roi*.

Esquissons maintenant cette nouvelle théorie en la distinguant bien de la première.

Le *peuple*, comme vous l'avez vu, exerce, par le moyen de ses représentants, le pouvoir législatif : le corps qui le représente fait les lois, ou voit si l'on a bien exécuté celles qu'il a faites.

Quant au pouvoir exécutif, il doit être entre les mains d'un *monarque*. Pourquoi? « Parce que, dit Montesquieu (1), cette partie du gouvernement, qui a presque toujours besoin d'une action momentanée,

(1) Livre XII, ch. II.

mieux administrée par un que par plusieurs; au
ı que ce qui dépend de la puissance législative
souvent mieux ordonné par plusieurs que par un
ıl. » La raison alléguée ici fait bien ressortir l'avan-
e qu'il peut y avoir à mettre le pouvoir exécutif
re les mains d'une seule personne, au lieu de plu-
urs, — ce qui du reste n'a rien d'absolu, comme
prouve l'exemple des cantons de la Suisse, où le
ıvoir exécutif est exercé par un conseil d'État, et
les choses n'en vont pas plus mal; — mais elle
prouve nullement que cette personne doive être
monarque, comme en Angleterre, plutôt qu'un
ésident, comme aux États-Unis; quoiqu'il en soit,
st un monarque que demande Montesquieu

taire. « Il l'est premièrement, observe Montesquieu, par sa nature (ce qui n'est pas une raison, mais un fait), et d'ailleurs, il faut qu'il ait un très-grand intérêt à conserver ses prérogatives *odieuses par elles-mêmes* (curieux aveu), et qui, dans un État libre, doivent toujours être en danger .»

Montesquieu donne encore une autre raison des droits politiques qu'il attribue à la noblesse :

« Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs ; mais s'ils étaient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions seraient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État : ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a droit d'arrêter les leurs. »

C'est le privilége érigé à l'état de système.

En tout ceci, comme dans tout ce qu'il ajoute sur les attributions et les caractères politiques de la noblesse et du monarque, par exemple l'irresponsabilité du roi, Montesquieu commente admirablement la constitution anglaise. Mais cette constitution issue d'un certain état social particulier, et qui, après une longue lutte, faisait, au grand profit de la liberté,

ır part aux forces vives du pays, le peuple, la
blesse, la royauté, cette constitution ne saurait
re proposée comme un modèle à tous les peuples,
rce qu'elle a un caractère en quelque sorte tout
cal et qu'elle est d'ailleurs contraire à l'égalité
'exige la justice. Il ne fallait donc pas généraliser
tte partie de la constitution anglaise à l'égal de
lle qui a trait à la séparation des pouvoirs, législa-
, exécutif et judiciaire, et qui seule est d'une
plication universelle. Il est très-vrai que sans ce
incipe il n'y a pas de liberté, et cela est aussi vrai
ns les républiques que dans les monarchies, mais
n'est plus vrai qu'il ne puisse y avoir de liberté
e dans les monarchies où la noblesse sert d'inter-

l'égalité n'était pas moins chère que la liberté, les politiques de son école ont commis, par une imitation maladroite, une erreur qui ne pouvait aboutir qu'à de nouvelles révolutions. Mais cela ne doit pas nous empêcher non plus de reconnaître ce qu'il y a d'éternellement vrai dans la théorie de Montesquieu, le principe de la séparation des pouvoirs, qui est tout aussi bien celui des républiques libres que des monarchies tempérées, mixtes ou non.

L'indépendance du pouvoir judiciaire par rapport aux deux autres, l'institution du jury, l'application de la loi dans les jugements, sont des garanties pour la liberté et la sûreté du citoyen. Mais Montesquieu, pensant avec raison que cette liberté et cette sûreté dépendent principalement de la bonté des lois criminelles, cherche les meilleures dans l'intérêt des peuples et du genre humain. « Les connaissances que l'on a acquises dans quelques pays, et que l'on acquerra dans d'autres, sur les règles les plus sûres que l'on puisse tenir dans les jugements criminels, intéressent le genre humain plus qu'aucune chose qu'il y ait au monde (1). »

Il pose ici un grand principe : c'est que *les peines doivent être tirées de la nature particulière du délit*. « C'est le triomphe de la liberté, dit Montes-

(1) Livre XII, chap. II.

eu (1), lorsque les lois criminelles tirent chaque
ne de la nature particulière du crime. Tout l'arbi-
re cesse ; la peine ne descend point du caprice
législateur, mais de la nature de la chose, et ce
st point l'homme qui fait violence à l'homme. »
l avait déjà établi (livre VI, chap. XVI) qu'il doit y
ir une juste proportion entre les peines et les
nes. « Il est essentiel, disait-il, que les peines aient
'harmonie entre elles, parce qu'il est essentiel
l'on évite plutôt un grand crime qu'un moindre,
qui attaque plus la société que ce qui la choque
ins ». On punissait alors en France de la même
ne celui qui volait sur un grand chemin, et celui
assassinait, ce qui était contraire à la fois à la

d'autres idées que l'amour de la liberté et de l'humanité suggère à Montesquieu, qui avaient alors leur nouveauté, et qui aujourd'hui encore n'ont pas perdu leur à-propos, au moins dans certains pays, par exemple, sur les *paroles indiscrètes* :

« Les paroles ne forment point un corps de délit, elles ne restent que dans l'idée. La plupart du temps elles ne signifient point par elles-mêmes, mais par le ton dont on les dit. Souvent, en redisant les mêmes paroles, on ne rend pas le même sens : ce sens dépend de la liaison qu'elles ont avec d'autres choses. Quelquefois le silence exprime plus que tous les discours. Il n'y a rien de si équivoque que tout cela. Comment donc en faire un crime de lèse-majesté ? Partout où cette loi est établie, non-seulement la liberté n'est plus, mais son ombre même (1). »

Sur le danger de *trop punir, dans les républiques, le crime de lèse-majesté* :

« On ne peut faire de grandes punitions, et par conséquent de grands changements, sans mettre dans les mains de quelques citoyens un grand pouvoir. Il vaut donc mieux, dans ce cas, pardonner beaucoup que punir beaucoup, exiler peu qu'exiler beaucoup, laisser les biens que multiplier les confiscations. Sous prétexte de la vengeance de la république, on établirait la tyrannie des vengeurs. Il n'est pas

(1) Chap. XII.

tion de détruire celui qui domine, mais la domination, it rentrer le plus tôt que l'on peut dans le train ordinaire jouvernement, où les lois protégent tout et ne s'arment re personne (1). »

ur l'*espionnage dans les monarchies :*

Quand un homme est fidèle aux lois, il a satisfait à ce doit au prince. Il faut au moins qu'il ait sa maison pour , et le reste de sa conduite en sûreté. L'espionnage serait -être tolérable, s'il pouvait être exercé par d'honnêtes ; mais l'infamie nécessaire de la personne peut faire r de l'infamie de la chose (2). »

e dois encore indiquer, avant de finir cette leçon, x grands principes que Montesquieu a l'honneur

que, dans les pays où les peines sont douces, l'esprit du citoyen en est frappé, comme il l'est ailleurs par les grandes. Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes; on doit être ménager des moyens que la nature nous donne pour les conduire. Qu'on examine la cause de tous les relâchements, on verra qu'elle vient de l'impunité des crimes, et non pas de la modération des peines... Suivons la nature qui a donné aux hommes la honte comme leur fléau; et que la plus grande partie de la peine soit la peine de la souffrir. »

Montesquieu remarque très-justement encore que la sévérité ou la douceur des peines sont en raison de la violence ou de la modération des gouvernements :

« Il serait aisé de prouver que, dans tous ou presque tous les États d'Europe, les peines ont diminué ou augmenté à mesure qu'on s'est plus approché ou plus éloigné de la liberté. — La sévérité des peines convient mieux au gouvernement despotique, dont le principe est la terreur; la douceur règne dans les gouvernements modérés. —Dans les États modérés, l'amour de la patrie, la honte et la crainte du blâme, sont des motifs réprimants qui peuvent arrêter bien des crimes. La plus grande peine d'une mauvaise action sera d'en être convaincu. Les lois civiles y corrigeront donc plus aisément, et n'auront pas besoin de tant de force (1). »

Enfin, l'un des premiers en Europe, Montesquieu a élevé la voix contre la barbarie de la torture :

(1) Chap. IX.

La question contre les criminels n'est pas dans un cas
. Nous voyons aujourd'hui une nation très-policée (la
n anglaise) la rejeter sans inconvénients. Elle n'est donc
écessaire par sa nature. —Tant d'habiles gens et tant de
x génies ont écrit contre cette pratique, que je n'ose
r après eux. J'allais dire qu'elle pourrait convenir dans
ouvernements despotiques, où tout ce qui inspire la
te entre plus dans les ressorts du gouvernement; j'allais
que les esclaves, chez les Grecs et les Romains... Mais
nds la voix de la nature qui crie contre moi (1). »

Chap. XVII.

ONZIÈME LEÇON.

MONTESQUIEU;

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

Causes de l'infériorité de Montesquieu en matière de droit civil. — Montesquieu a très-bien vu que les *lois civiles* ne doivent jamais être contraires à la *loi naturelle*, mais il n'a pas toujours su reconnaître toute l'étendue de cette dernière, par exemple, touchant l'*hérédité* et *la propriété*. — Distinction très-juste, et vraies règles établies par Montesquieu, relativement aux lois pénales en matière religieuse; beau passage contre la *loi du sacrilége*, malheureusement il n'a pas bien démêlé le principe de la *liberté religieuse*, mais seulement celui de la *tolérance*. — Contre l'inquisition. — Polémique contre l'esclavage. — Conclusion.

Nous n'avons étudié jusqu'ici dans Montesquieu que le *droit politique*, c'est-à-dire celui qui règle les rapports des citoyens et de l'État, et nous ne nous sommes pas encore occupés du droit civil, c'est-à-dire de celui qui règle les rapports des citoyens entre eux.

'est surtout, il faut le reconnaître, dans la théorie
premier qu'a excellé Montesquieu : l'idée de la
rté politique est celle qui domine chez lui, et le
cipal effort de son œuvre a été d'en déterminer
conditions, ce qu'il a fait supérieurement, au
ns à certains égards. Il est vraiment, sur certains
ts, le théoricien du droit politique.

uant au droit civil (qu'il n'a pas d'ailleurs séparé,
s l'*Esprit des Lois*, du droit politique), bien qu'il
xposé, sur beaucoup de points, des idées excel-
es, sur d'autres, qui sont fondamentaux, sa théo-
st loin d'être satisfaisante. C'est là le côté faible
Montesquieu, et cette infériorité tient à deux
es : 1º Il sacrifie beaucoup trop l'*égalité*, c'est-

esclave se défend et tue un homme libre, il soit traité comme un parricide, et qui « punit la défense naturelle » ; — la loi qui, sous Henri VIII, condamnait un homme sans que les témoins lui eussent été confrontés, et qui était contraire aussi à la défense naturelle ; — cette loi d'Henri II que vous connaissez par l'admirable roman de la *Prison d'Édimbourg*, la loi qui condamnait à mort une fille dont l'enfant était mort, en cas qu'elle n'eût pas déclaré au magistrat sa grossesse, et qui n'était pas moins contraire à la défense naturelle, etc., etc.

Mais Montesquieu ne dévie-t-il pas lui-même de ces lois naturelles auxquelles il veut qu'on ramène les lois civiles, lorsqu'il dit : « La loi naturelle ordonne aux pères de nourrir leurs enfants ; mais elle *n'oblige pas* de les faire héritiers (1). » Quoi ! ce n'est pas le devoir du père de laisser ses biens à ses enfants, à moins qu'ils ne s'en soient rendus indignes ! Montesquieu n'entend donc plus ici ce cri de la nature dont il a si bien parlé en d'autres cas ? — « Le partage des biens, continue-t-il, les lois sur le partage, les successions après la mort de celui qui a eu ce partage : tout cela ne peut avoir été réglé que par la société, et par conséquent, par des lois politiques ou civiles. » Sans doute, le partage des successions

(1) Livre XXVI, chap. VI.

demande des lois qui le règlent et le garantissent, mais ces lois mêmes doivent être fondées sur l'équité naturelle, sur les lois naturelles qui leur sont, suivant l'expression consacrée, antérieures et supérieures. — « Il est vrai, poursuit Montesquieu, que l'ordre politique ou civil demande souvent que les enfants succèdent aux pères ». Mais ce n'est pas seulement l'*ordre politique ou civil* qui demande cela, c'est la *loi naturelle*, dont la loi civile ne doit être que l'expression, et quand Montesquieu ajoute : « mais il ne l'exige pas toujours », il devrait ajouter qu'il s'écarte en cela de la loi naturelle. Avec ce beau système il était tout simple d'approuver les lois qui avaient décidé que « l'aîné des mâles ou les plus proches parents parmi les mâles eussent tout, et que les filles n'eussent rien » (1), le droit d'aînesse, les majorats, les substitutions, en un mot, toutes ces lois aristocratiques que la Révolution française a eu raison d'abolir comme contraires à l'équité naturelle.

Sur la propriété en général, Montesquieu commet la même erreur, par l'effet de la même confusion. Il est très-vrai que sans les lois civiles il n'y aurait pas de propriété assurée; il n'est pas vrai que ce soient les lois civiles qui constituent le droit de pro-

(1) Livre XXVI, chap. VI.

priété, et que la *communauté naturelle des biens* soit la loi du droit naturel (1). Cette erreur et cette confusion ont été bien souvent reproduites, et nous les retrouverons plus d'une fois chez les écrivains du XVIII[e] siècle ; mais, comme là n'est pas la partie importante des théories de Montesquieu, il est inutile d'y insister. Passons à d'autres idées qui compléteront celles que nous avons déjà exposées, et où nous retrouverons l'avocat de la liberté et de l'humanité.

Arrêtons-nous d'abord sur celles qui se rapportent à la liberté religieuse.

En parcourant le livre XII, où Montesquieu traite des lois criminelles dans leur rapport avec la liberté du citoyen, j'ai déjà indiqué, mais sans y insister, son opinion sur l'application des lois pénales à la religion. C'est ici le lieu de nous y arrêter.

Montesquieu pose d'abord une distinction très-simple à la fois et très-juste.

Il y a des délits qui *troublent l'exercice de la religion;* il faut bien se garder de confondre avec ces délits ceux qui attaquent directement la religion.

Les premiers « sont de la nature de ceux qui choquent la tranquillité des citoyens ou leur sûreté, et doivent être renvoyés à ces classes » (2).

(1) Livre XXVI, chap. XV.

(2) Chap. IV.

Montesquieu justifie admirablement cette
nion :

« Dans les choses qui troublent la tranquillité ou la
de l'État, les actions cachées sont du ressort de la justi
maine ; mais dans celles qui blessent la divinité, là où i
point d'action publique, il n'y a point matière de crim
s'y passe entre l'homme et Dieu, qui sait la mesure et le
de ses vengeances. Que si, confondant les choses, le ma
recherche aussi le sacrilége caché, il porte une inqu
sur un genre d'action où elle n'est pas nécessaire : il
la liberté des citoyens, en armant contre eux le z
consciences timides et celui des consciences hardies.
est venu de cette idée qu'il faut venger la Divinité.
faut faire honorer la Divinité et ne la venger jamais. E
si l'on se conduisait par cette dernière idée, quelle s
fin des supplices? Si les lois des hommes ont à ven
Être infini, elles se régleront sur son infinité, et non

Il est impossible de mieux dire; c'est la raison même qui parle ici par la bouche de Montesquieu. Il a très-bien vu et supérieurement exprimé la règle qui doit guider ici les États, et il en a ainsi préparé le triomphe. Le fameux discours de M. Royer-Collard contre la loi du sacrilége, proposée en France, à une époque de réaction, par le parti catholique, n'est que le développement de ce beau texte.

Il semblerait, d'après cela, que sur la question de la liberté religieuse en général, Montesquieu ait dû reconnaître le vrai principe, et que sa théorie à cet égard ne laisse rien à désirer. Malheureusement elle est loin d'être ce que l'on attend, ce que l'on voudrait qu'elle fût (1).

D'abord ce n'est pas l'expression de *liberté*, mais celle de *tolérance* qu'emploie Montesquieu. Je ne lui fais pas ici une chicane de mot; ces deux mots indiquent des choses bien différentes. Qui dit liberté, dit droit; qui dit tolérance, dit simplement permission gratuite et révocable.

C'est qu'en effet Montesquieu méconnaît ici le grand principe de la liberté religieuse.

Il la nie formellement, lorsqu'il dit :

« Comme il n'y a guère que les religions intolérantes qui

(1) Voyez le livre XXV.

tiques en fait de religion ... sera d'admettre
dans un État une nouvelle religion, ou de ne pas l'y
il ne faut pas l'y établir (1). »

Il est vrai que Montesquieu ajoute : « Q
y est établie, il faut la tolérer » ; mais cette
n'est pas la reconnaissance du *droit* des ci

Montesquieu se trompe donc ici en su
la tolérance au droit ; mais, cette réserve
parfaitement raison de vouloir que les lois
obligent les diverses religions (je ne dira
lui « qu'elles ont cru devoir souffrir », mai
n'ont pas le droit d'empêcher) à se tol
elles, c'est-à-dire à respecter leurs droit
ques.

« C'est un principe que toute religion qui
devient elle-même réprimante; car, sitôt que,
hasard, elle peut sortir de l'oppression, elle att
... comme une r

pas l'État, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles. Un citoyen ne satisfait point aux lois, en se contentant de ne pas agiter le corps de l'État; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit (1). »

Tout cela est très-juste, et, dans ces dernières lignes, Montesquieu indique très-bien la limite où s'arrête le droit du citoyen; mais cette limite même aurait dû le mettre sur la voie du droit qu'il méconnaît.

Quoi qu'il en soit, il n'oublie pas, mais il rappelle le principe qu'il a posé au livre XII : « Il faut éviter les lois pénales en fait de religion » (2). Seulement les raisons qu'il donne ici en faveur de ce principe ne valent pas celles qu'il a invoquées plus haut; elles tendent à prouver que ces lois sont inefficaces, ou qu'elles n'ont jamais eu d'effet que comme destruction, et non pas qu'elles sont contraires à la liberté et au droit (3).

(1) Chap. IX.

(2) Livre XXV, chap. XII.

(3) Voir le passage que j'ai ici en vue. Il contient des réflexions très-justes et très-finement exprimées, mais que l'on voudrait voir relevées par des considérations d'une autre nature.

« La religion a de si grandes menaces, elle a de si grandes promesses, que lorsqu'elles sont présentes à notre esprit, quelque chose que le magistrat puisse faire pour nous contraindre à la quitter, il semble qu'on ne nous laisse rien quand on nous l'ôte, et qu'on ne nous ôte rien quand on nous la laisse. Ce n'est donc pas en remplis-

Mais tous ces défauts disparaissent devant le apitre XIII, ce foudroyant réquisitoire contre l'in-isition.

On conçoit combien une pareille institution devait volter l'esprit de Montesquieu et remplir son âme ndignation. Il l'avait déjà flagellée, en la persi-nt dans les *Lettres persanes* (1).

« J'ai ouï dire qu'en Espagne et en Portugal il y a de cer-ns dervis qui n'entendent point raillerie, et qui font brû-un homme comme de la paille. Quand on tombe entre mains de ces gens-là, heureux celui qui a toujours prié eu avec de petits grains de bois à la main, qui a porté sur deux morceaux de drap attachés à deux rubans, et qui a été elquefois dans une province qu'on appelle la Galice! Sans

tions; il serait en cendres avant que l'on eût seulement pensé à l'écouter. Les autres juges présument qu'un accusé est innocent; ceux-ci le présument toujours coupable. Dans le doute, ils tiennent pour règle de se déterminer du côté de la rigueur : apparemment parce qu'ils croient les hommes mauvais; mais, d'un autre côté, ils en ont si bonne opinion qu'ils ne les jugent jamais capables de mentir; car ils reçoivent le témoignage des ennemis capitaux, des femmes de mauvaise vie, de ceux qui exercent une profession infâme. Ils font dans leur sentence un petit compliment à ceux qui sont revêtus d'une chemise de soufre, et leurs disent qu'ils sont bien fâchés de les voir si mal habillés, qu'ils sont doux et qu'ils abhorrent le sang, et sont au désespoir de les avoir condamnés; mais, pour se consoler, ils confisquent tous les biens de ces malheureux à leur profit. »

Dans l'*Esprit des lois*, le ton de Montesquieu est devenu plus grave. Ce n'est pas qu'il se livre ici à une dissertation : il y a des choses auxquelles on ne doit pas faire l'honneur de les discuter, comme il y a des choses qu'il serait scandaleux de vouloir expliquer; il imagine une *remontrance* adressée par un juif de Lisbonne aux inquisiteurs de l'Espagne et de Portugal, et c'est sous cette forme qu'il exhale les sentiments que lui inspire l'inquisition. Cette lettre pathétique, s'intercalant au milieu des chapitres didactiques où Montesquieu déduit savamment ses idées, est le comble de l'art, en même

mps que le chef-d'œuvre de l'éloquence. Je ne is la donner ici tout entière, à cause de son éten- e; mais j'en veux citer au moins les dernières nes :

« Vous vivez dans un siècle où la lumière naturelle est plus e qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les rits, où la morale de votre Évangile a été plus connue, où droits respectifs des hommes les uns sur les autres, l'em- e qu'une conscience a sur une autre conscience, sont mieux blis. Si donc vous ne revenez pas de vos anciens préjugés, i, si vous n'y prenez garde, sont vos passions, il faut avouer e vous êtes incorrigibles, incapables de toute lumière et toute instruction; et une nation est bien malheureuse qui [illegible]

A l'horreur du despotisme et à celle de l'intolérance Montesquieu joint celle de l'esclavage. Sur ce point il a vraiment donné le signal, et, le premier dans son siècle, rappelé aux hommes les principes outragés par cette abominable institution.

La question de l'esclavage est aujourd'hui résolue dans tous les esprits que n'aveugle pas l'intérêt ou le préjugé, mais il s'en faut qu'elle le soit encore dans la pratique. Il n'y a que quelques années (et il a fallu pour cela une révolution) que la France a aboli l'esclavage dans ses colonies, et nous voyons aujourd'hui cette plaie partager en deux la république des États-Unis. Triste spectacle donné par des nations chrétiennes, et qui montre combien le progrès chez les peuples est, je ne dis pas illusoire, mais lent à s'opérer. La question n'en est pas moins théoriquement, et en grande partie pratiquement résolue, et il faudra bien que les principes finissent par triompher tout à fait.

Mais au XVIII[e] siècle elle n'était pas si avancée. Avant Montesquieu, elle n'était même pas discutée, tant l'esclavage paraissait alors une chose naturelle et légitime.

Depuis les stoïciens, Sénèque, Épictète, Dion Chrysostome, jusqu'au XVIII[e] siècle, malgré l'Évangile et malgré les Pères de l'Église, qui prêchent la charité, mais n'attaquent pas directement l'esclavage

mme institution civile, et par conséquent, ne cou-
nt point le mal à la racine (je ne parle pas de
glise, ou des Églises, qui non-seulement le tolè-
nt, mais le consacrent), il y a, sur ce point, comme
e immense solution de continuité.

Au moyen âge, l'accord est unanime. Au XVIe siècle.
din élève la voix contre l'esclavage, mais cette
ix reste sans écho. Il faut arriver au XVIIIe siècle
à Montesquieu, pour voir l'institution de l'escla-
ge attaquée de nouveau au nom des grands prin-
pes d'humanité et de justice (1).

Voyez comment parle encore, au XVIIe siècle, celui
'on a nommé le *dernier des pères de l'Église*,

un homme qu'on nous présente encore aujourd'hui comme le *génie du bon sens*, en tous cas le vrai représentant de l'orthodoxie catholique :

« L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à lui pouvoir ôter la vie, il la lui conserve : ce qui même, comme on sait, a donné naissance au mot de *servi*, qui, devenu odieux dans la suite, a été dans son origine un terme de bienfait et de clémence... Toutes les autres servitudes, ou par vente ou par naissance ou autrement, sont formées ou définies sur celles-là. En général et à prendre la servitude dans son origine, l'esclave ne peut rien contre personne, qu'autant qu'il plaît à son maître. Les lois disent qu'il n'a

intérêts temporels que l'Église y joignit plus tard. Voyez sur ce point deux articles de M. Despois dans les numéros 31 et 33 du journal *l'Avenir* (supprimé en 1856), et le travail publié par M. B. Larroque (15 décembre 1856 et 15 juin 1857) dans la *Revue de Paris* (supprimée en 1857). La démonstration de M. Despois et de M. Larroque est péremptoire. M. Cochin, dans le livre qu'il vient de publier sur l'*Abolition de l'esclavage*, a repris la thèse contraire (t. II, p. 365); mais, si cet écrivain, dont les intentions sont si excellentes, avait autant de logique que de bon vouloir, il aurait vu que tous les textes qu'il invoque à l'appui de sa thèse prouvent précisément contre elle. — Depuis que les lignes précédentes ont été écrites (1861), il a paru un important ouvrage : *L'Église et l'esclavage*, par M. Armand Rivière (Paris, Ménard, 1864), où la thèse déjà soutenue par M. Despois et M. Larroque est de nouveau démontrée de la façon la plus irréfutable.

it d'État, point de tête, *caput non habet,* c'est-à-dire que n'est pas une personne dans l'État; aucun bien, aucun it ne peut s'attacher à lui... De condamner cet état, ce uit entrer dans les sentiments que M. Jurieu lui-même elle outrés, c'est-à-dire dans les sentiments de ceux qui uvent toute guerre injuste; ce serait, non-seulement damner le droit des gens où la servitude est admise, nme il paraît par toutes les lois, mais ce serait condamner Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de nt Paul (I *Cor.*, ch. VII, v. 7), de demeurer en leur état, n'oblige point leurs maîtres à les affranchir... Si le droit servitude est véritable, parce que c'est le droit du vain-eur sur le vaincu, comme tout un peuple peut être vaincu qu'à être obligé de se rendre à discrétion, tout un peuple it être serf, en sorte que son seigneur en puisse disposer

à réfuter cette belle raison, empruntée par Bossuet aux jurisconsultes romains :

« Il est faux qu'il soit permis de tuer dans la guerre, autrement que dans le cas de nécessité ; mais, dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait. Tout le droit que la guerre peut donner sur les captifs est de s'assurer tellement de leur personne qu'ils ne puissent pas nuire (1). »

Il ne réfute pas moins bien cette autre raison, alléguée par ces mêmes jurisconsultes, qu'un homme libre a toujours le droit de se vendre :

« Il n'est pas vrai qu'un homme libre puisse se vendre. La vente suppose un prix ; l'esclave se vendant, tous ses biens entreraient dans la propriété du maître : le maître ne donnerait donc rien, et l'esclave ne recevrait rien. Il aurait un pécule, dira-t-on ; mais le pécule est accessoire à la personne. S'il n'est pas permis de se tuer, parce qu'on se dérobe à sa patrie, il n'est pas plus permis de se vendre. La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. Cette qualité, dans l'État populaire, est même une partie de la souveraineté. Vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une telle extravagance, qu'on ne peut pas la supposer dans un homme. Si la liberté a un prix pour celui qui l'achète, elle est sans prix pour celui qui la vend. La loi civile, qui a per-

(1) Livre XV, chap. II.

is aux hommes le partage des biens, n'a pu mettre au mbre des biens une partie des hommes qui devaient faire partage. La loi civile, qui restitue sur les contrats qui ntiennent quelque lésion, ne peut s'empêcher de restituer ntre un accord qui contient la lésion la plus énorme de ıtes (1). »

Une troisième raison est celle qui se tire de la issance :

« Celle-ci tombe avec les deux autres. Car, si un homme pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui tait pas né ; si un prisonnier de guerre ne peut être réduit servitude, encore moins ses enfants (2). »

On allègue l'utilité de l'esclavage pour l'esclavage

Quand Montesquieu parlait ainsi, les belles lois des États-Unis sur l'extradition n'étaient pas encore inventées.

Mais, en fait d'esclavage, les modernes ont renchéri sur les anciens. Aux raisons des jurisconsultes romains ils en ont ajouté d'autres dont ces jurisconsultes ne s'étaient pas doutés, celle-ci, entre autres, que « la religion donne à ceux qui la professent un droit de réduire en servitude ceux qui ne la professent pas, pour travailler plus aisément à sa propagation. »

« Ce fut, dit Montesquieu (1), cette manière de penser qui encouragea les destructeurs de l'Amérique dans leurs crimes. C'est sur cette idée qu'ils fondèrent le droit de rendre tant de peuples esclaves; car ces brigands, qui voulaient être absolument brigands et chrétiens, étaient très-dévots (2). »

Il y a encore d'autres raisons, non moins belles, que n'avaient pas soupçonnées les jurisconsultes

(1) Chap. IV.

(2) Montesquieu raconte, à ce propos, l'anecdote suivante : « Louis XIII se fit une peine extrême de la loi qui rendait esclaves les nègres de ses colonies; mais, quand on lui eût bien mis dans l'esprit que c'était la voie la plus sûre pour les convertir, il y consentit. » L'anecdote est jolie, il est fâcheux seulement qu'elle ne soit pas vraie. « La première concession pour la traite des nègres, dit Voltaire, est du 14 novembre 1673. Louis XIII était mort en 1643. Cela ressemble au refus de François Ier d'écouter Christophe Colomb qui avait découvert les îles Antilles avant que François Ier naquît. »

ains, et que Montesquieu expose avec la plus
dante ironie au chapitre v, *de l'esclavage des*
es.

Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre
ègres esclaves, voici ce que je dirais :

s peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique,
t dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en
r à défricher tant de terres.

sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler le
uit par des esclaves (1).

ux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la
et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible
s plaindre.

n ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un

c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens.

De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains : car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes de l'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié. »

Jamais, depuis les stoïciens, protestation aussi vive et réquisitoire aussi vigoureux n'avaient été lancés contre l'esclavage.

Je n'ajouterai pas que Montesquieu cherche à expliquer par des raisons naturelles ce qu'il condamne au nom de la raison : ses explications ne détruisent pas ses principes, et lui-même semble en avoir honte. Ainsi, par exemple, après avoir cherché dans le climat une explication de l'esclavage : « Je ne sais, ajoute-t-il, si c'est l'esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé des hommes paresseux ; parce que ces

mes étaient paresseux, on les a mis dans l'escla- (1). »

homme, le vrai philosophe reparaît admirable- t dans le chapitre IX, par lequel je veux finir exposition des idées de Montesquieu sur l'es- ge, parce qu'on aime à s'y reposer :

On entend dire tous les jours qu'il serait bon que parmi il y eût des esclaves.

ais pour bien juger de ceci, il ne faut pas examiner s'ils ent utiles à la petite partie riche et voluptueuse de chaque n; sans doute qu'ils lui seraient utiles; mais, prenant tre point de vue, je ne crois pas qu'aucun de ceux qui mposent voulût tirer au sort pour savoir qui devrait

légitimes, examinez les désirs de tous. » Cette règle de Montesquieu ne revient-elle pas à la célèbre formule de Kant : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en une maxime universelle. » La première, comme la seconde, exprime bien le criterium de la justice, et elles conduisent toutes deux à la condamnation de l'esclavage. Aussi Montesquieu et Kant se rencontrent-ils sur ce point.

Concluons, ou plutôt quel besoin avons-nous de conclure, après tout ce que nous avons dit de Montesquieu? Il se fait, sous la monarchie de Louis XV, le théoricien de la liberté politique. Ce n'est pas tout : dans un siècle où la législation est encore barbare, il réclame l'équité et la modération dans les peines; dans un temps où la persécution religieuse redouble ses rigueurs, il prêche la tolérance religieuse; enfin il attaque l'esclavage à une époque où l'on ne songe pas encore à le mettre en question. Voilà son œuvre, voilà ses leçons. Dieu soit loué, elles ont porté leur fruit.



DOUZIÈME LEÇON.

VOLTAIRE.

SA VIE.

Sa naissance, son éducation, ses premières relations. — Son premier emprisonnement à la Bastille. — Sa première tragédie : *Œdipe* ; *La Ligue* (*La Henriade*). — Son second emprisonnement, son exil en Angleterre. — Retour à Paris : *La mort de César*, l'*Élégie sur la mort de mademoiselle Lecouvreur* ; nouvelles persécutions. — *L'Épître à madame Duchatelet sur la philosophie de Newton* ; nouvelles persécutions. — Retraite au château de Cirey : *Les Éléments de la philosophie de Newton*, condamnés par le chancelier d'Aguesseau ; *Mahomet*, interdit par la censure ; — les *Discours sur l'homme*, etc. — Liaison et correspondance avec Frédéric. — Mission auprès du roi de Prusse. — Entrée à l'Académie française ; triste moyen employé par Voltaire pour se faire admettre dans ce corps. — Il est nommé dans le même temps chambellan de la chambre du roi et historiographe de France. — Séjour à la cour de Frédéric, querelle avec Maupertuis, brouille avec le roi de Prusse. Voltaire finit par fixer sa résidence sur la frontière suisse ; beaux vers composés à cette occasion. — Il quitte les Délices pour Ferney, sa dernière retraite ; ses travaux dans cette retraite.

Des trois grands noms qui dominent en France au XVIII[e] siècle, Montesquieu, Voltaire et Rousseau,

s avons étudié le premier en date, Montesquieu, remplit la première moitié du XVIIIe siècle. Nous vons aujourd'hui à Voltaire qui, né en 1694 et rt en 1778, presque à la veille de la Révolution, plit le XVIIIe tout entier. Son rôle a été surtout combattre le fanatisme et l'intolérance, et de dé-dre la cause de la liberté de penser et de l'huma-é. Aussi sa longue vie a-t-elle été une longue lutte. e dois la raconter, au moins brièvement, avant passer à l'examen de ses idées morales et politi-es. C'est surtout chez Voltaire qu'il est impossible séparer l'homme de l'écrivain. En général, on ne rait bien comprendre les idées morales et poli-

[redacted]

de famille était Arouet (François-Marie) ; son nom de Voltaire lui vient d'un petit bien de famille qui appartenait à sa mère, Marie-Catherine Daumard, laquelle était d'une famille noble du Poitou ; il le prit conformément à un usage alors général dans la bourgeoisie.

Il est curieux que Voltaire, comme Descartes, ait fait ses études chez les Jésuites ; ses professeurs lui prédirent qu'il serait un jour le coryphée du déisme. Il fréquenta de bonne heure les sociétés les plus brillantes, mais aussi les plus licencieuses et les plus incrédules de Paris, le monde du duc de Sully, du marquis de la Fare, de l'abbé de Chaulieu ; il y fut introduit par l'abbé de Châteauneuf, son parrain, l'ami de Ninon de l'Enclos, à laquelle il avait été présenté, enfant, par le même patron, et qui lui avait légué 2000 francs pour acheter des livres. De bonne heure aussi il fit des vers.

Son père, trésorier de la chambre des comptes, qui le destinait à la magistrature et le voyait avec effroi occupé d'une tragédie, l'envoya chez le marquis de Châteauneuf, ambassadeur de France en Hollande. Forcé, à son retour, d'entrer chez un procureur, il n'y resta pas longtemps, mais il connut bientôt de plus graves et de plus salutaires disgrâces.

Accusé faussement d'être l'auteur d'une satire contre Louis XIV, qui finissait par ce vers : *J'ai vu*

maux, et je n'ai pas vingt ans. Voltaire, qui rs avait à peu près vingt ans (ce qui parut à la police preuve suffisante de sa culpabilité), fut enfermé Bastille. Le duc d'Orléans, instruit de son innoce, lui rendit sa liberté et lui accorda une gratiition. « Monseigneur, lui dit Voltaire, je remercie tre Altesse Royale de vouloir bien continuer à se rger de ma nourriture; mais je la prie de ne plus charger de mon logement. »

Ce fut à sa sortie de la Bastille que fut jouée sa gédie d'*Œdipe* (1718), qui commença sa réputan, et ce fut dans cette tragédie qu'il poussa, comme Condorcet (1), son premier cri de guerre :

mais de la lâcheté d'un grand seigneur. Le chevalier de Rohan-Chabot dînant un jour avec lui chez le duc de Sully, et trouvant mauvais que Voltaire ne fût pas de son avis : « Quel est, demanda-t-il, ce petit monsieur qui parle si haut? » — « C'est un homme, reprit Voltaire, qui ne traîne pas un grand nom, mais qui honore celui qu'il porte. » Le chevalier de Rohan, irrité, sortit de table. Peu de jours après, Voltaire étant encore à dîner chez le duc de Sully, fut demandé à la porte pour une bonne œuvre : il s'empressa de sortir; des gens apostés par le chevalier le firent monter dans une voiture, et là lui appliquèrent plusieurs coups de baguette sur les épaules. Le duc de Sully ayant refusé de se joindre à Voltaire pour venger cet outrage, celui-ci prit des leçons d'escrime, puis provoqua le chevalier, qui accepta le défi et fixa le rendez-vous, mais au lieu de s'y trouver, fit enfermer Voltaire à la Bastille. Voltaire n'y resta, il est vrai, qu'une quinzaine de jours: mais il n'en sortit que sous la condition de passer en Angleterre. C'était en 1723 ; il y demeura environ trois années, qui ne furent pas perdues pour lui et pour la France.

La philosophie de Locke animée, malgré son étroit empirisme, d'un esprit généreux; l'école des *libres penseurs*, parmi lesquels figurait Bolingbrocke, l'homme d'État proscrit, que Voltaire avait connu

France et qui était rentré depuis peu dans sa
trie; le système de Newton, de ce grand homme
nt les magnifiques funérailles avaient lieu dans ce
ème temps (1727); le spectacle de la liberté se
veloppant dans tous les sens, non-seulement dans
livres, mais au théâtre, dans la chaire, et,
on encore à la tribune (le Parlement était alors
mé), au moins dans les journaux, tout cela le
ppa vivement et exerça sur lui une influence du-
ble. « Il n'est presque aucun écrit de Voltaire, dit
Villemain (1), où l'on ne trouve la marque de ces
is années de séjour à Londres. » Ce fut là que
ltaire publia une nouvelle édition de son poëme
la *Ligue*, qui devint alors la *Henriade*.

de la sépulture, lui attira une persécution qui le força de quitter la capitale.

Il disait dans cette élégie :

> Ah ! verrai-je toujours ma faible nation,
> Incertaine en ses vœux, flétrir ce qu'elle admire,
> Nos mœurs avec nos lois toujours se contredire ;
> Et le Français volage endormi sous l'empire
> De la superstition ?
> Quoi ! n'est-ce donc qu'en Angleterre
> Que les mortels osent penser ?

Voltaire apprit une fois de plus, à ses dépens, qu'il n'avait que trop raison de parler ainsi; heureusement il était incorrigible. Dans sa retraite, il publia les *Lettres philosophiques sur les Anglais*, où il entreprenait de faire connaître à la France l'Angleterre, sa religion, ses sectes, son gouvernement, sa philosophie: Bacon, Locke, Newton; sa littérature: Shakespeare, Pope, Swift, etc. Cet ouvrage fut en France pour l'Angleterre ce que fut plus tard pour l'Allemagne le livre de madame de Staël; mais de tels livres ne pouvaient se produire impunément. L'*Allemagne* de madame de Staël eut l'honneur d'être supprimée par la police impériale; le clergé demande la suppression des *Lettres philosophiques sur les Anglais*, et l'obtient par un arrêt du conseil (1). Le

(1) « Ces arrêts, dit Condorcet dans sa *Vie de Voltaire*, écrite en

ement brûla le livre, et le garde des sceaux fit
er l'auteur qui, averti à temps, échappa à l'exil
noyen d'une nouvelle retraite, jusqu'à ce qu'il
nt la permission de revenir à Paris.

a publication de l'Épître à madame du Châtelet
la philosophie de Newton souleva un nouvel
ge. On a quelque peine à se l'expliquer, quand on
es vers tels que ceux-ci :

Dieu parle, et le chaos se dissipe à sa voix :
Vers un centre commun tout gravite à la fois ;
Ce ressort si puissant, l'âme de la nature,
Était enseveli dans une nuit obscure ;
Le compas de Newton, mesurant l'univers,

Confidents du Très-Haut, substances éternelles,
Qui brûlez de ses feux, qui couvrez de vos ailes
Le trône où votre maître est assis parmi nous,
Parlez : du grand Newton n'étiez-vous point jaloux ?

Voilà les vers qui attiraient sur la tête de Voltaire les foudres du pouvoir. Il crut cette fois devoir détourner l'orage en désavouant son poëme et en l'attribuant à l'abbé de Chaulieu, mort depuis plusieurs années. Ruse peu noble sans doute, mais dont la faute doit retomber sur ceux qui la rendaient nécessaire à la sûreté de l'écrivain.

Fatigué de tant de persécutions, Voltaire prit la résolution de vivre désormais dans la retraite. Il avait hérité de son père et de son frère « une fortune honnête (1) », et il l'avait augmentée par l'édition qu'il fit à Londres de *la Henriade* et par d'heureuses spéculations ; il pouvait donc renoncer, sans trop de difficultés, au séjour de Paris. Il alla s'enfermer en Lorraine, au château de Cirey, chez son amie, la marquise du Châtelet (1735).

Ce fut dans cette retraite qu'il composa les *Éléments de la philosophie de Newton*. Croirait-on que le chancelier d'Aguesseau refusa son visa à cet ouvrage, par cette raison que le système de Newton rendait

(1) Condorcet.

[redacted]ile la cause suprême ? Il est vrai que le chance-[redacted]était cartésien, et qu'il ne pouvait voir de bon [redacted]le système de Newton s'introduire en France (1). [redacted]e fut là encore qu'il fit *Alzire* et *Mahomet*. Cette [redacted]nière tragédie fut représentée à Lille ; mais le car-[redacted]al de Fleury en défendit la représentation à Paris. [redacted] déjà eu occasion de rappeler que Voltaire dédia [redacted]ièce à Benoît XIV, qui l'accueillit avec faveur, [redacted] que Crébillon, son rival, qui exerçait alors les [redacted]tions de censeur, ne voulut jamais la laisser [redacted]r. Elle ne put être approuvée qu'en 1751, vous [redacted]z par qui, par d'Alembert, que d'Argenson avait [redacted]mé tout exprès.

[redacted]

A cette époque, il entra en relations avec le prince royal de Prusse, et entretint avec lui une curieuse correspondance, où il défend contre lui le libre arbitre. Il fut chargé de faire imprimer secrètement une réfutation de Machiavel, écrite par ce prince; mais celui-ci, devenu roi, se hâta de la supprimer. Les relations de Voltaire avec Frédéric lui valurent, après la mort du cardinal de Fleury, une mission diplomatique auprès du roi de Prusse, et il s'en acquitta avec succès. Le prétexte qu'il avait pris pour couvrir son voyage était d'échapper aux persécutions que lui avait suscité le théatin Boyer. Comme celui-ci se plaignait au roi que Voltaire le faisait passer pour un sot: « C'est une chose convenue », répondit Louis XV.

Voltaire s'était déjà présenté deux fois à l'Académie française. La première fois, un personnage dont le nom est aujourd'hui tout à fait inconnu, le Gros de Bore, déclara que Voltaire ne serait jamais un personnage académique. La seconde fois, comme il s'agissait de remplacer le cardinal de Fleury, Louis XV opina que le cardinal ne trouverait pas dans Voltaire le panégyriste qui lui convenait. Enfin, grâce à l'appui du marquis d'Argenson, devenu ministre, et de la marquise de Pompadour, avec laquelle il avait été lié, lorsqu'elle était encore madame d'Étiole, et qui le chargea de faire une pièce pour le mariage du Dauphin (*la princesse de*

rre), il parvint à entrer à l'Académie fran- (1746). Il est triste d'avoir à ajouter que, vou- désarmer le parti des dévots, Voltaire écrivit au de Latour, pour protester, non-seulement de respect pour la religion, mais de son attache- aux Jésuites. « Malgré l'adresse avec laquelle énage ses expressions dans cette lettre, dit fort Condorcet, si indulgent d'ailleurs pour Voltaire, lait mieux sans doute renoncer à l'Académie d'avoir la faiblesse de l'écrire. » Il est vrai qu'il te : « Cette faiblesse serait inexcusable, s'il avait e sacrifice à la vanité de porter un titre qui, de- longtemps, ne pouvait plus honorer le nom de

Le fauteuil d'académicien ne fut pas le seul honneur que Voltaire dût à madame de Pompadour; elle lui fit donner une charge de gentilhomme de la chambre et le titre d'historiographe de France. Mais sa faveur dura peu. On affecta de lui préférer Crébillon, et il quitta de nouveau Paris pour Cirey, d'où il se rendit, avec son amie, à Lunéville, à la cour de Stanislas, qui les avait appelés auprès de lui.

Revenu à Paris, après la mort de madame du Châtelet, Voltaire passa quelques temps à Sceaux, chez la duchesse du Maine, puis se rendit à Berlin, auprès de Frédéric, qui le logea à Postdam dans son palais, le nomma son chambellan et lui donna une pension. C'était pour lui *le palais d'Alcine;* mais l'enchantement fut de courte durée. Maupertuis, le président perpétuel de l'Académie de Berlin, jaloux de Voltaire et devenu son ennemi, mit tout en œuvre pour brouiller le roi et le philosophe. Voltaire le livra à la risée publique par sa diatribe du docteur Akakia; mais Frédéric ayant fait brûler ce pamphlet par la main du bourreau, Voltaire, outragé, renvoya au roi sa croix, sa clef et le brevet de sa pension, et demanda la permission de partir, en disant qu'il

légèrement du *tour fort adroit* pris par Montesquieu en pareille circonstance (v. plus haut, septième leçon, p. 112); mais on peut juger par ces deux exemples des tristes effets de l'ambition académique.

t besoin des eaux de Plombières. On lui répondit l y en avait d'aussi bonnes en Silésie. Il obtint n la permission qu'il sollicitait, en promettant au le revenir, mais en se jurant à lui-même de ne remettre les pieds chez son royal ami.

se rendit d'abord à Leipzig, où il s'arrêta pour rer ses forces, puis chez la duchesse de Saxe-ia, et de là à Francfort, où il trouva un agent rédéric, chargé de lui reprendre le recueil des res poétiques du roi qu'il avait emporté avec lui, ui le tint étroitement gardé pendant trois se-nes, jusqu'à ce qu'il eût restitué ce précieux ôt.

oltaire avait d'abord songé à s'établir en Alsace,

« Toutes ces résidences, écrivait-il à d'Alembert, me sont nécessaires. Je suis charmé de passer facilement d'une frontière à l'autre : si je n'étais que Génevois, je dépendrais trop de Genève; si je n'était que Français, je dépendrais trop de la France. Je me suis fait une destinée à moi tout seul; j'ai un drôle de petit royaume dans un vallon suisse. Je suis comme le vieux de la Montagne : avec mes quatre propriétés je suis sur mes quatre pattes; Montrion est ma petite cabine, mon palais d'hiver à l'abri du cruel vent du nord; puis je me suis arrangé une maison à Lausanne, on l'appellerait palais en Italie, jugez-en : quinze croisées donnent sur le lac, à droite, à gauche et par devant; cent jardins sont au-dessous de mon jardin, le bleu miroir du lac les baigne; je vois toute la Savoie au delà de cette petite mer, et, par delà la Savoie, les Alpes qui s'élèvent en amphithéâtre, et sur lesquelles les rayons du soleil forment mille accidents de lumière... Je voudrais vous tenir dans cette demeure délicieuse : il n'y a point de plus bel aspect au monde, la pointe du sérail à Constantinople n'a pas une plus belle vue. »

Quand Voltaire vint s'installer dans son château des *Délices*, il exprima les sentiments que lui inspirait ce séjour dans une pièce de vers qui est une sorte d'hymne à la liberté, et qui est certainement une des plus belles qui soient sorties de sa plume. Il a rarement trouvé des accents aussi poétiques; il y a même là comme un cachet romantique qui surprend dans cet écrivain. Il semble que le poëte

it métamorphosé, avec l'homme, sous le souffle ant de la liberté. Aussi veux-je vous redire ces x vers, au risque de vous répéter ce que vous par cœur :

ue le chantre flatteur du tyran des Romains,
'auteur harmonieux des douces géorgiques,
e vante plus ses lacs et leurs bords magnifiques,
es lacs que la nature a creusés de ses mains
Dans les campagnes italiques!

on lac est le premier : c'est sur ces bords heureux
u'habite des humains la déesse éternelle,
'âme des grands travaux, l'objet des nobles vœux,
ue tout mortel embrasse, ou désire, ou rappelle,

C'est là leur diadème, ils en font plus de compte
Que d'un cercle à fleurons de marquis ou de comte,
Et des larges mortiers à grands bords abattus,
Et de ces mitres d'or aux deux sommets pointus.
On ne voit point ici la grandeur insultante
Portant de l'épaule au côté
Un ruban que la vanité
A tissu de sa main brillante,
Ni la fortune insolente
Repoussant avec fierté
La prière humble et tremblante
De la triste pauvreté.
On n'y méprise point les travaux nécessaires:
Les États sont égaux et les hommes sont frères.
Liberté! Liberté! Ton trône est en ces lieux.
. . . .
Viens m'y faire un destin nouveau.
Embellis ma retraite où l'amitié t'appelle ;
Sur de simples gazons viens t'asseoir avec elle.
Elle fuit comme toi les vanités des cours,
Les cabales du monde et son règne frivole,
O deux divinités! vous êtes mon recours.
L'une élève mon âme, et l'autre la console :
Présidez à mes derniers jours!

Après avoir habité quelque temps les *Délices*, Voltaire se fixa définitivement à *Ferney* (1758), et c'est là qu'il passa les vingt dernières années de sa vie. Le *patriarche de Ferney* ne retourna à Paris que pour y mourir.

des premiers ouvrages qui sortirent de cette ite fut un poëme que j'ose à peine nommer ici, e je voudrais pouvoir retrancher des œuvres de ire, mais que, pour être tout à fait juste, il uger au point de vue du temps. Voltaire et ses mporains n'y voyaient nullement ce que nous yons aujourd'hui, un blasphème contre une e et admirable fille, l'héroïne de la France ; avaient pas ce sentiment ; ils n'y voyaient qu'un e spirituellement licencieux, et cela ne les ouchait pas beaucoup (1). Quand Voltaire vint ris, les spectateurs qui venaient d'assister à la ésentation d'Irène, le suivirent jusque dans son [redacted]

rains de Voltaire n'étaient pas affectés autrement que lui à l'endroit du sujet même. Mais laissons ce poëme ; j'aime mieux citer celui de *La loi naturelle*, l'un des ouvrages les plus beaux et les plus purs de Voltaire.

C'est vers la même époque (1757) qu'il publia son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* qui est comme la contre-partie du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, et qui, avec la vie de Charles XII, le place au premier rang des historiens.

Les années qu'il passa dans sa retraite de Ferney furent extrêmement fécondes. Une foule de poésies dans les genres les plus divers, satires, épîtres, contes, épigrammes ; de nouvelles tragédies, l'*Orphelin de la Chine*, *Tancrède* (1760) ; des commentaires sur Corneille, souvent injustes (1), mais entrepris pour doter une nièce de ce grand homme ; des contes philosophiques, étincelants d'esprit, d'un esprit quelquefois trop libre, mais où, sous les

(1) Ces commentaires sont souvent injustes, parce que Voltaire juge Corneille, comme poëte dramatique, du point de vue étroit de la tragédie classique, telle qu'il la comprenait et la pratiquait lui-même, et que, dans l'examen qu'il fait de son style, il ne se reporte nullement à la langue de l'époque. C'est ainsi qu'il impute à Corneille beaucoup de solécismes qui n'en étaient pas au temps de ce grand écrivain.

nes les plus légères, se cache souvent une
e philosophie ; de nombreux ouvrages de po-
ique religieuse ; le *Dictionnaire philosophi-*
; une foule de pamphlets dirigés contre ses enne-
, qui étaient ceux de la liberté de penser et de
olérance, et dont il a livré le nom au ridicule,
Desfontaines, les Fréron, les Nonotte, etc ;
à ce qui sortit de cette retraite de Ferney. En
ne temps Voltaire entretenait une immense
respondance, et animait de son esprit l'Encyclo-
ie, que dirigeaient d'Alembert et Diderot.

ous toutes ces formes si diverses Voltaire pour-
le même but. Comme l'abbé de Saint-Pierre, il
prenait la nécessité de répéter toujours les

aussi par ses actes que Voltaire a lutté contre le fanatisme et servi la cause de l'humanité. Nous arrivons ici aux plus beaux traits de sa vie ; je vous les raconterai dans la prochaine leçon.



TREIZIÈME LEÇON.

—

VOLTAIRE

SA VIE (SUITE ET FIN).

Voltaire apôtre de la tolérance. — Affaire de Calas. — Affaire de Sirven. — Affaire du chevalier de Labarre et de d'Etallonde. — Voltaire défenseur de la justice et de l'humanité : Affaire de Lally-Tolendal et de Montbailly ; — les serfs de Saint-Claude. — Traits de bienfaisance. — Défauts de Voltaire. — Voyage à Paris ; triomphe et mort de Voltaire. — La persécution et la calomnie après sa mort.

Nous sommes arrivés, dans la vie de Voltaire, aux combats qu'il a livrés au fanatisme, non plus seulement par ses livres, mais aussi par ses actes, et où il a montré un si grand cœur et un si beau caractère.

Ici je me plais à reconnaître avec l'auteur du livre : *Voltaire et les Génevois*, M. Gaberel (1),

(1) Paris et Genève, Cherbuliez, 1857.

ıureux effet qu'eut le voisinage de Genève sur la duite de Voltaire, en le mettant en relations dites avec ces réfugiés ou ces fils de réfugiés « qui ent faire vibrer les cordes les plus sympathiques son âme (1) ; » et je me plais aussi à constater ile concours que lui prêtèrent certains pasteurs ıevois (Moultou, entre autres) dans la guerre qu'il tint contre l'intolérance.

Iais il ne faut rien exagérer. Est-il vrai de dire c M. Gaberel (2) que la cause de la liberté relise était une cause gagnée à Genève, quand Vole vint s'établir sur son territoire, et que, les phiıphes français étant restés jusque-là indifférents lédaigneux à l'endroit de la liberté de conscience

je demande seulement si la liberté de conscience y était un fait accompli à l'époque de l'arrivée de Voltaire. J'en appelle à M. Gaberel lui-même : « Les catholiques, dit-il (p. 6), ne pouvant, à l'époque dont nous parlons, acquérir des propriétés à Genève, un négociant fort connu de notre ville, M. Labat, acheta le plateau de Saint-Jean pour le compte de Voltaire. » Est-ce la vraie liberté, celle qui exclut les dissidents du droit commun ! Que la loi rappelée ici par M. Gaberel ait eu sa raison d'être et son utilité à Genève, dans ce boulevard du protestantisme, c'est que je ne prétends pas nier ; mais ce que je nie, c'est que ce fût là le régime de la tolérance et de la liberté. La loi civile dont il est ici question n'est pas d'ailleurs le seul fait que je puisse retourner contre la thèse de M. Gaberel. Ce n'est pas seulement à Paris que la main du bourreau brûlait les livres qui ne convenaient pas à l'orthodoxie régnante : au temps de Voltaire et de Rousseau, Genève a vu elle-même plus d'un auto-da-fé de ce genre. Je ne parle pas de la *Pucelle*, livre trop immoral pour qu'on puisse le défendre, mais de *Candide* et du *Dictionnaire philosophique*, brûlés à Genève en 1764. On dira que ces livres attaquaient la religion établie ; soit, mais la religion établie n'admettait donc pas la liberté de la controverse. Alléguera-t-on la forme que Voltaire donnait à cette controverse ? mais l'*Émile* de Rous-

u, dont le ton est si différent, n'a pas moins été lé que le *Dictionnaire philosophique*. Le Conseil Genève, rivalisant avec le Parlement de Paris, fit ler publiquement ce livre par la main du bouru, le 27 juin 1762.

2° Comment soutenir qu'avant l'arrivée de Vole dans la Suisse romande, les philosophes frans étaient restés indifférents à la question de la rté de conscience et aux persécutions des proants, et que ce fut seulement en 1762 que Voltaire gea à se faire le champion de la tolérance? De ls philosophes veut-on parler? Vous avez entendu nment Montesquieu parle de la tolérance relise, soit dans l'*Esprit des lois*, publié en 1748,

Louis XIV, imprimé pour la première fois en 1751, à Berlin, pendant le séjour de l'auteur à la cour de Frédéric, si, au sentiment même de Condorcet, il se montre trop sévère contre les calvinistes, il n'en flétrit pas moins la révocation de l'édit de Nantes et les violences qu'elle entraîna : « Les enfants des réfugiés, dit-il, jettent encore des cris sur cette persécution de leurs pères ; ils la comparent aux plus violentes que souffrit l'Église dans les premiers temps. » En déplorant les effets désastreux qu'elle produisit sur la France, il rappelle qu'elle lui enleva cinq cent mille de ses enfants qui « allèrent porter chez les étrangers les arts, les manufactures, la richesse. » Il est vrai que son langage n'est pas ici aussi ferme et aussi net qu'il le deviendra plus tard, dans les notes mêmes du *Siècle de Louis XIV* (1) ; mais il n'en est pas moins injuste de prétendre que Voltaire ait attendu l'année 1762 pour se faire l'apôtre de la tolérance. Il ne fait que continuer ici la guerre qu'il

(1) « Toutes ces violences, qui déshonorent le règne de Louis XIV, dit-il dans une de ses notes, furent exercées dans le temps où, dégoûté de madame de Montespan, subjugué par madame de Maintenon, il commençait à se livrer à ses confesseurs. Ces lois qui *violaient également et les premiers droits des hommes et tous les sentiments de l'humanité*, étaient demandées par le clergé, et présentées par les jésuites à leur pénitent comme le moyen de réparer les péchés qu'il avait commis avec ses maîtresses. »

[redacted]

n'a cessé de faire au fanatisme; seulement il passe maintenant du livre à l'action, en même temps qu'il précise davantage ses principes en matière de liberté religieuse, et sans doute ses rapports avec les Genevois ne furent pas sans influence sur cette nouvelle phase de sa vie. Il est juste d'ajouter que, pour pouvoir remplir le rôle qu'il se donne à cette époque, il fallait à Voltaire une illustration et des appuis qu'il ne pouvait obtenir du premier coup, et dont il ne put profiter pleinement que dans sa vieillesse.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait trop admirer les combats que Voltaire livra au fanatisme à partir de cette époque. Rappelons-les brièvement, en commençant par l'affaire de Calas.

Un jour, sur la fin de mars, un voyageur français, qui avait passé par le Languedoc, vient raconter à Voltaire le fait suivant (1). C'est à Voltaire lui-même (*Traité sur la tolérance* et *Lettre à M. Damilaville*) que j'ai emprunté les détails (2).

Un jeune homme, Marc-Antoine Calas, qui passait pour un esprit inquiet, sombre, violent, et qui, ne

(1) D'après M. A. Coquerel, c'était un M. Dominique Audibert, négociant marseillais.

(2) Je les ai d'ailleurs vérifiés et au besoin complétés d'après le travail si détaillé et si consciencieux de M. Athanase Coquerel fils : *Jean Calas et sa famille, étude historique d'après les documents originaux* (Paris et Genève, 1858).

pouvant arriver à rien, avait pris la vie en dégoût et s'était nourri de tout ce qu'on a jamais écrit contre le suicide, à la suite d'un souper de famille, auquel avait pris part son ami, le jeune Lavaisse, arrivé la veille de Bordeaux, fut trouvé pendu à la traverse d'une porte.

Pendant que le frère de ce malheureux, Pierre Calas, et son ami Lavaisse, hors d'eux-mêmes, courent chercher des chirurgiens et informer la justice, et pendant que le père et la mère se livrent à tout leur désespoir, le peuple de Toulouse s'attroupe autour de la maison; et, comme Jean Calas est protestant, on s'écrie qu'il a pendu son fils Marc-Antoine, parce que celui ci voulait se faire catholique.

Cette accusation, outre ce qu'elle avait en général de monstrueux, était insensée. Jean Calas était un homme d'une probité reconnue. Il avait un autre fils, Louis, qui s'était converti au catholicisme et envers lequel il n'avait cessé de se conduire en bon père, bien que ce fils eût déserté la maison paternelle et agît très-mal à son égard. Il avait chez lui, depuis trente ans, une servante catholique qui avait élevé tous ses enfants, et avait même concouru à la conversion de son fils Louis (1). D'ailleurs eût-il été

(1) Il est vrai qu'aux termes de la *Déclaration du roi* du 11 janvier 1685, les protestants ne pouvaient avoir avec eux des domesti-

ralement capable d'un tel crime, comment ce illard eût-il pu à lui seul pendre ce jeune homme? l fallait donc admettre qu'il avait eu pour com- es, sa femme, son autre fils Pierre et le jeune aisse. C'est ce qu'on ne manqua pas de supposer ; sur ces rumeurs, si dénuées de vraisemblance, amille Calas, la servante catholique et le jeune aisse furent mis aux fers. La confrérie des péni- ts blancs fit à Marc-Antoine un service solennel me à un martyr. « On avait élevé au-dessus d'un gnifique catafalque un squelette qu'on faisait uvoir, et qui représentait Marc-Antoine Calas nt d'une main une palme, et de l'autre la plume [redacted]

rait pas, on prononça son bannissement, ce qui était une absurde inconséquence. Il restait à la mère des filles : elles lui furent enlevées et on les enferma dans un couvent.

Au moment où Voltaire apprit cette horrible histoire, un autre fils de Jean Calas, Donat Calas (qui était en voyage pendant que ces choses se passaient), s'était réfugié en Suisse. Voltaire le fit venir le lendemain, et, s'étant convaincu, en l'interrogeant, de l'innocence de cette famille, il prit la résolution de tout faire pour obtenir une éclatante réhabilitation.

Il lui fallut une graude persévérance et un grand courage : il écrivit à ceux mêmes qui avaient gouverné la province, à des commandants de provinces voisines, à des ministres d'État. « Tous, dit-il, me conseillèrent unanimement de ne pas me mêler d'une si mauvaise affaire ; tout le monde me condamna, et je persistai. » — « Plusieurs personnes qu'on appelle dévotes, ajoute-t-il, dirent hautement qu'il valait mieux laisser rouer un vieux calviniste innocent, que d'exposer huit conseillers du Languedoc à convenir qu'ils s'étaient trompés; on se servit même de cette expression : « Il y a plus de magistrats que de Calas : » et l'on inférait de là que la famille Calas devait être immolée à l'honneur de la magistrature. » Voltaire décide la veuve de Calas, qui vivait dans la solitude et dans les larmes, à se rendre à Paris pour

nander justice au pied du trône. « Elle arrive à
is, dit-il, près d'expirer : elle fut étonnée d'y
uver de l'accueil, des secours et des larmes. »
is ce que Voltaire n'ajoute pas, c'est que c'est à lui
elle devait cet accueil, ces secours et ces larmes.
ut intéresser à sa cause de grandes dames et de
nds personnages, entre autres le duc de Choiseul,
nistre du roi. Il stimule le zèle des avocats, M. de
umont, M. Loiseau, M. Mariette, lesquels aban-
nnèrent à la veuve le profit des éditions de leurs
idoyers. Lui-même joignit à leurs mémoires
écrits plus courts, plus séduisants, propres à
citer tantôt la pitié, tantôt l'indignation, et à sou-
er l'opinion publique. L'affaire dura trois ans ;

bonheur de voir casser l'arrêt qui avait fait mourir Calas et flétrir sa famille, et cela le même jour et à la même heure où cette victime du fanatisme avait été suppliciée trois ans auparavant. Quel triomphe pour Voltaire et pour la philosophie. « La raison, s'écrie-t-il dans son ivresse, remporte donc de grandes victoires parmi nous ! » — « Quand il revint à Paris, raconte Condorcet, un jour que le public l'entourait sur le Pont-Royal, on demanda à une femme du peuple qui était cet homme qui traînait la foule après lui : « Ne savez-vous pas, dit-elle, que c'est le sauveur de Calas ? » Il sut cette réponse ; et, au milieu de toutes les marques d'admiration qui lui furent prodiguées, ce fut ce qui le toucha le plus. »

Dans le temps même où les Calas étaient en prison, il se présenta une affaire du même genre, où Voltaire déploya le même zèle et eut le même succès. Une jeune fille de Castres, qu'on avait enlevée à sa famille, pour la faire catholique, s'enfuit du couvent où on l'avait enfermée et où on lui faisait subir les plus mauvais traitements, et elle se noie dans un puits situé à une lieue de la maison de son père. Aussitôt les zélés ne doutent pas que le père, la mère et les sœurs n'aient noyé cette enfant. Sirven, son père,

a extraits d'une correspondance inédite appartenant à madame Strekeisen-Moultou.

uvanté, n'a que le temps de fuir avec toute sa ille malade. Ils se dirigent vers la Suisse ; une filles de Sirven, mariée depuis un an, accouche le chemin, au milieu des glaces. Ils s'adressent oltaire : « Figurez-vous, mon ami, écrit celui-ci, tre moutons que des bergers accusent d'avoir ngé un agneau ; voilà ce que je vis. Il m'est im-sible de vous peindre tant d'innocence et tant de heur. Que devais-je faire, et qu'eussiez-vous fait a place ? Faut-il s'en tenir à gémir sur la nature naine ? » Voltaire embrasse leur cause avec la ne ardeur qu'il avait montrée dans celle des as, et il fait si bien que Sirven peut se pré-

deux heures pour condamner à mort cette vertueuse famille, et qu'il nous à fallu neuf ans pour lui faire rendre justice. »

Voltaire fut moins heureux avec le jeune chevalier de Labarre, accusé d'avoir mutilé un crucifix de bois, placé sur un pont d'Abbeville. Il se trouvait lui-même compromis, et, par suite, paralysé dans cette affaire : on prétendait que le jeune homme s'était agenouillé devant le *Dictionnaire philosophique;* mais, si Voltaire ne put l'arracher à l'affreux supplice auquel le condamna le parlement de Paris et qui fut exécuté à Abbeville, il dénonça à l'Europe l'infamie de ce jugement et l'horreur de ce supplice (1); il recueillit secrètement chez lui l'ami du

(1) Il faut lire la *relation de la mort du chevalier de Labarre*, adressée à Beccaria (1767) :

« Le premier juillet de cette année se fit dans Abbeville cette exécution trop mémorable : cet enfant fut d'abord appliqué à la torture. Voici quel est le genre de ce tourment.

Les jambes du patient sont serrées entre des ais ; on enfonce des coins de fer ou de bois entre les ais et les genoux, les os en sont brisés. Le chevalier s'évanouit, mais il revint bientôt à lui, à l'aide de quelques liqueurs spiritueuses, et déclara sans se plaindre qu'il n'avait point de complices.

On lui donna pour confesseur et pour assistant un dominicain, ami de sa tante l'abbesse, avec lequel il avait souvent soupé dans le couvent. Ce bon homme pleurait, et le chevalier le consolait. On leur

alier Labarre, le jeune d'Etallonde, qui, im-
ıé dans la même affaire, avait réussi à s'échap-
et le fit entrer au service du roi de Prusse.
ndant douze ans que Voltaire survécut à cette
re, dit Condorcet, il ne perdit point de vue l'es-
nce d'en obtenir réparation; mais il ne put
r la consolation de réussir. »

ais ce n'est pas seulement dans les affaires où le
tisme était en jeu, c'est encore dans celles où
quité et la barbarie triomphaient que Voltaire
en main la cause de la justice et de l'humanité,
me par exemple celle du comte de Lally, gou-
ıeur des possessions françaises dans l'Inde, faus-
ent accusé d'avoir vendu Pondichéry aux Anglais,

avec un bâillon (1766); et celle d'un homme obscur et pauvre, du jardinier Montbailly, roué et brûlé vif à Saint-Omer (1770) sur une fausse accusation de parricide, Voltaire obtint la révision de ce procès, détermina la réhabilitation de ce malheureux, et sauva sa femme qu'on n'avait pu exécuter avec lui, parce qu'elle était enceinte, mais qui perdit la raison dans son cachot.

Pendant que Voltaire poursuivait, à l'occasion de ces affaires, la réforme de la procédure barbare de cette époque, il cherchait, d'un autre côté, à venger, comme dit Condorcet, l'humanité outragée, en combattant la servitude qui affligeait encore la Franche-Comté, et particulièrement le territoire du couvent de Saint-Claude. « S'il parvient à nous rendre libres, disaient les serfs de ce couvent, nous ôterons saint Claude de sa niche, et nous le mettrons à sa place. » — « Qu'on dise à ces honnêtes gens, répondit Voltaire, que je les remercie, mais que rien ne presse. »

Les actes que nous venons de rapporter sont en quelque sorte des actes publics; mais la vie privée de Voltaire témoigne aussi d'une grande bienfaisance. M. Gaberel, qui lui est si peu favorable, est lui-même obligé de reconnaître qu'il faisait un noble usage de sa fortune, et que ses générosités étaient relevées par des paroles et des procédés empreints d'une spiri-

lle délicatesse (1). » Il en cite plusieurs traits que
veux lui laisser raconter :

Un jour on l'informa qu'un laboureur de Ferney était en
on pour une dette de 7500 francs. Voltaire donna l'ordre
ayer cette somme, et, comme on lui représentait que ce
vre homme n'ayant pour tout bien qu'une nombreuse
ille, cet argent serait entièrement perdu : « Tant mieux,
il, on ne perd point, quand on rend un père à sa famille,
citoyen à l'État. » — Une autre fois, une veuve des en-
ns, mère de deux enfants, étant poursuivie par ses créan-
s, eut recours à Voltaire qui, non-seulement lui prêta de
gent sans intérêt, mais encore l'aida à remettre son bien
valeur. Ce fonds étant plus tard vendu, Voltaire le racheta

[redacted]

cuperai de votre sort. » — Les jésuites d'Ornez voulaient agrandir leur territoire en acquérant à vil prix un bien de mineurs engagé pour 15 000 francs, et valant quatre fois cette somme. La ruine des possesseurs, la famille de Prez de Crassier, était inévitable, lorsque Voltaire fournit les 15 000 livres pour dégager leur bien, et leurs affaires furent depuis si bien dirigées qu'à l'époque de l'expulsion de l'ordre des jésuites, ce furent précisément les de Prez qui purent acheter tous les immeubles de ces religieux. »

Nous pouvons donc conclure avec Condorcet que la bienfaisance, l'indulgence pour les faibles, la haine de l'injustice et de l'oppression forment les principaux traits du caractère de Voltaire. « On peut le compter, ajoute-t-il très-justement, parmi le très-petit nombre d'hommes en qui l'amour de l'humanité a été une véritable passion. » Mais Condorcet lui-même ne dissimule pas ses défauts; et comme je tiens à le montrer tel qu'il fut (je ne pousse pas le fanatisme de la philosophie jusqu'à vouloir donner les philosophes pour des saints), je veux encore moins les dissimuler, quoique je n'aie plus guère le courage d'y insister après ce que je viens de raconter.

Il faut le dire d'abord et le déplorer, il a complétement manqué de cette pureté de paroles et de mœurs sans laquelle l'homme se rabaisse toujours et sans laquelle il n'y a ni dignité ni vrai bonheur pour la femme. C'était un peu là, il est vrai, le défaut de

époque, époque de réaction à la fois contre le
orisme monacal d'un christianisme outré et contre
ypocrisie de la cour de Louis XIV. On ne comprit
assez, au XVIIIe siècle, que plus on voulait af-
nchir l'esprit, moins il fallait relâcher les mœurs;
au lieu de relever dans la femme la dignité de
pouse et de la mère de famille, on en fit beaucoup
p un instrument de plaisir. Voltaire est malheu-
sement un de ceux qui se sont le plus permis en
genre; et ce défaut est chez lui d'autant plus re-
ttable qu'il avait plus de génie et qu'il était en
elque sorte un chef d'école. Boileau a dit que « le
s se sent toujours des bassesses du cœur »; je ne

Condorcet bien naïf de dire « qu'elle annonçait un homme supérieur aux petitesses de l'amour-propre. » J'ai parlé de la lettre au P. Latour, blâmée par Condorcet lui-même. Mais la plus triste des comédies où Voltaire ne rougit pas de descendre, ce fut celle de sa communion publique, « démarche inutile, dit Condorcet, et qui annonçait plus de faiblesse que de politique » ; démarche, ajouterai-je, indigne d'un homme qui se respecte, quel que soit le danger qui le menace. Parlerai-je de son entrée dans l'ordre des capucins? Ce n'est qu'une capucinade, mais c'est une triste capucinade. Je lui pardonne plus volontiers les flatteries excessives qu'il adresse aux princes et aux personnages importants, quand je songe au parti qu'il voulait tirer de ceux-ci et qu'il en a tiré en effet.

Où il a trop souvent aussi oublié toute dignité, c'est dans ses emportements contre ceux qui l'avaient offensé, particulièrement contre Rousseau qui avait eu des torts à son égard, mais qu'il diffame de la façon la plus odieuse (1). Je ne veux pas rappeler ces querelles déplorables; mais je dois dire qu'une

jeune homme qui voulait faire tomber la pièce. On lui dit que c'était l'auteur. Cette étourderie, qui annonçait un homme si supérieur aux petitesses de l'amour-propre, lui inspira le désir de le connaître. »

(1) Voyez, entre autres choses, son triste poëme de *La guerre de Genève*.

sa passion satisfaite, il ne manquait pas de gé-
osité. Témoin sa conduite à l'égard de Desfon-
es qu'il tira de prison, auquel il procura un asile,
ui lui témoigna sa reconnaissance en publiant
re lui de nouveaux pamphlets.

me reste à parler du voyage que Voltaire fit à Paris
778, à l'âge de près de quatre-vingt-quatre ans,
e sa mort arrivée la même année. Il y vint jouir
a gloire : son retour fut un véritable triomphe;
s il y vint aussi chercher la mort. Il est curieux
près trente années d'absence il soit venu mourir
ieu de sa naissance. On peut juger, par l'accueil
ui fut fait, de la gloire qui entourait le patriarche
erney et de l'influence qu'il avait exercée sur

qui le bénissait et célébrait ses ouvrages. La représentation d'*Irène*, malgré la faiblesse de cette tragédie, fut pour lui l'occasion d'un nouveau triomphe. Son buste fut couronné sur le théâtre au milieu des applaudissements, des cris de joie, des larmes d'enthousiasme et d'attendrissement. A la sortie, on se précipitait à ses pieds, on baisait ses vêtements : « Vous voulez me faire mourir de plaisir, vous m'étouffez sous les roses, s'écriait Voltaire. » Un de ses biographes (1), présent à cette scène, raconte que l'on criait : *Honneur au philosophe qui apprend à penser ; gloire au défenseur des Calas, gloire au sauveur des Sirven et des Montbailli !* Ces hommages prouvent jusqu'à quel point Voltaire avait agi sur l'opinion en attaquant le fanatisme ; il cherchait encore à les tourner au profit de sa cause favorite. Il disait un jour à Condorcet, en parlant des honneurs que lui avait rendus l'Académie française : « On me traite mieux que je ne mérite. Savez-vous que je ne désespère point de faire proposer l'éloge de Coligny ? » Seulement il se faisait illusion sur la hardiesse de l'Académie française. Un autre trait, raconté par Condorcet, montre jusqu'à quel point il était sensible au bien public et aimait ceux qui s'y dévouaient : « Je l'ai vu se précipiter sur les mains de

(1) *Vie de Voltaire*, par l'abbé Duvernet, Genève, 1788.



got, les baiser malgré ses efforts, en s'écriant
ıe voix mêlée de sanglots : « Laissez-moi baiser
e main qui a signé le salut du peuple. » Turgot,
s disgracié, en abolissant les corvées et les ju-
les (1776), avait restitué aux citoyens le libre
ge de leurs biens et de leur temps. Voltaire trouva
ıris Franklin, cet autre apôtre de la tolérance et
ı liberté. Le philosophe américain lui présenta
petit-fils, en demandant pour lui sa bénédiction :
eu et la liberté, dit Voltaire, voilà la seule béné-
ion qui convienne au petit-fils de M. Franklin. »
ı et la liberté, c'était aussi en deux mots la con-
ion de toute la philosophie de Voltaire.
es émotions et les fatigues que Voltaire éprouvait

j'ai cité plus haut), car je me suis confessé à l'abbé Gautier. » Il n'attachait pas d'ailleurs d'importance à ces formes extérieures, en quoi il avait grand tort, car il encourageait ainsi un triste vice : l'hypocrisie. « Si j'étais sur les bords du Gange, disait-il, il me faudrait mourir en tenant à la main la queue d'une vache. » Il disait plaisamment : « Il serait triste pour moi de n'être venu à Paris que pour être confessé et sifflé. » Il se remit cependant, mais de nouvelles fatigues et de nouvelles émotions achevèrent de ruiner ses forces. Le café, dont il fit alors un grand usage, lui ôta entièrement le sommeil, et l'opium, pris à de trop fortes doses pour combattre l'insomnie, le plongea dans une espèce d'ivresse, puis dans un sommeil léthargique. Le curé de Saint-Sulpice et l'abbé Gautier, son quêteur et son confesseur, vinrent de nouveau le harceler, mais cette fois, n'en obtinrent plus la profession de foi qu'ils voulaient lui arracher : le mourant s'était fatigué de tant d'acharnement. Comme le curé lui demandait : « Monsieur, reconnaissez-vous la divinité de Jésus-Christ ? » — « Au nom de Dieu, monsieur, répondit Voltaire, ne me parlez pas de cet homme. » Il mourut le 30 mai 1778. Le curé de Saint-Sulpice ayant déclaré qu'il ne pouvait accorder la sépulture à un tel impie mort dans l'impénitence finale, le corps de Voltaire fut transporté à Scellières, dans l'église d'un



nastère dont son neveu était abbé, et c'est là il fut enterré. Le gouvernement, rivalisant de ıtisme avec le clergé, défendit aux papiers pu- s, dont il disposait absolument à cette époque, de ler de sa mort, et les comédiens eurent ordre de jouer aucune de ses pièces. La haine du clergé l'avait poursuivi pendant sa vie continua de harner contre lui après sa mort, et répandit au ıt de ses derniers moments des calomnies que ose à peine répéter. Voici ce qu'on lit encore s un de ces édifiants ouvrages dont on nourrit, France, la jeunesse catholique, le *Miroir des* *ɜs* (1) :

notaire Moinet. Mais les jugements redoutables de Dieu permettent que ses funestes amis, Diderot et d'Alembert, ne laissent pas rentrer le confesseur. Ils ne voulaient pas qu'il fût dit que leur coryphée eût rendu cet hommage à la religion. Dès ce moment, Voltaire, pendant deux fois vingt-quatre heures, se livra aux accès de rage les plus effrayants : au rapport de M. Tronchin, son médecin, et de M. Duluc, il appelle de temps en temps Jésus-Christ, et puis un moment après il le maudit ; il dit qu'il est abandonné de Dieu et des hommes ; il déchire ses rideaux, il s'arrache les cheveux, et se jette enfin sous son lit, *où il expire en portant à sa bouche ses excréments mêmes.* »

Tronchin, dont le pieux écrivain invoque ici l'autorité, a écrit sur les derniers moments de Voltaire une lettre regrettable, mais qui ne contient rien de pareil. Mais laissons toutes ces calomnies, et reportons nos regards sur un dernier trait qui prouve que, jusqu'au dernier moment, aussi longtemps du moins que son esprit resta présent, Voltaire ne cessa de s'intéresser à la cause à laquelle il avait voué sa vie : la cause de la justice et de l'humanité. Dans un de ces intervalles où il sortit de sa léthargie, il apprend que l'arrêt qui avait envoyé au supplice le comte de Lally-Tolendal venait d'être cassé ; il écrit alors au fils de ce malheureux : « Je meurs content ;

ois que le roi aime la justice. » Ce sont les der-
es lignes que sa main ait tracées. Elles vengent
z la philosophie de tous les outrages prodigués
ltaire.



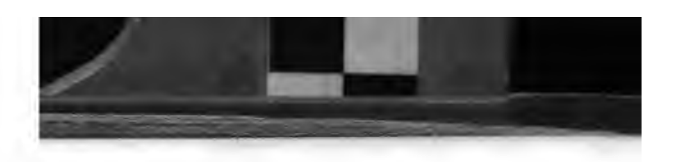
QUATORZIÈME LEÇON.

VOLTAIRE.

SES IDÉES MORALES.

Caractères de la philosophie et de la morale de Voltaire. — Voltaire champion de la *liberté morale* contre le prince royal de Prusse. — Preuve tirée du *sentiment intérieur*; inconséquence des fatalistes. — Mauvaise définition de la liberté empruntée à Locke par Voltaire; il en indique bien cependant la vraie nature, et distingue parfaitement la volonté du désir. — Réponse aux objections des fatalistes, particulièrement à celles qui se tirent de la *providence divine* et du *principe de la raison suffisante*. — Doctrine de Voltaire sur le principe et les caractères de la *loi morale*; il abandonne Locke en ce point. — Idée qu'il se fait de la *vertu*; grands côtés et côtés faibles. — Amour de l'*indépendance* et de l'*amitié*.

Sous le nom d'*idées morales* je ne comprends que les idées relatives à la morale proprement dite, et j'écarte toutes celles qui se rapportent aux questions religieuses, à la théologie ou à la métaphysique ; ou si je touche, en passant, à celles-ci, ce sera seulement par le côté où elles se rattachent aux premiè-



Cette délimitation de mon sujet n'est nullement
ficielle; car, comme je l'ai dit dès le début de
ours, c'est précisément l'un des caractères de la
osophie du XVIII[e] siècle, d'avoir entrepris d'af-
chir la morale et la politique de toute théologie
nême de toute métaphysique. Je laisse donc de
dans la philosophie de Voltaire tout ce qui con-
ne l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme,
ı que sur ces deux points, et particulièrement sur
remier, où il n'a point varié, il ait dit beaucoup
belles et bonnes choses ; et je vais droit à sa mo-
, qui est comme le centre de sa philosophie.
ramène toujours, autant que je peux, écrivait-il
prince royal de Prusse (lettre XXXII), ma méta-

la nature de son esprit, ni dans celle du rôle qu'il était appelé à remplir. Malheureusement ce n'est pas seulement un défaut de rigueur et de profondeur que l'on remarque en lui, mais c'est aussi quelquefois (je ne dis pas, toujours) un manque d'élévation : le niveau où il s'arrête est parfois un peu trop bas.

Ces observations, vraies en général, s'appliquent particulièrement à sa morale ; il ne faut pas l'oublier cependant, cette morale a aussi sa beauté et même sa grandeur, qu'elle emprunte au principe qui l'anime, au principe de l'humanité, qui est le principe de toute la philosophie de Voltaire. « Peut-être, dit-il, en envoyant au prince royal de Prusse un travail sur la liberté, peut-être l'*humanité qui est le principe de toutes mes pensées* m'a séduit dans cet ouvrage. »

Mais nous en jugerons mieux en l'analysant.

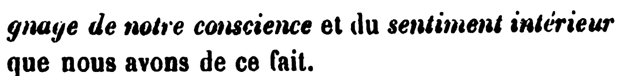
La morale reposant sur deux fondements essentiels, la *liberté* et la *loi*, interrogeons d'abord Voltaire sur ces deux points cardinaux. Notre tâche est faite ici ; car ces deux points, Voltaire les a traités directement, et en prose et en vers.

I. Sur le premier, nous n'avons qu'à consulter sa *Correspondance avec le prince royal de Prusse* (pendant les années 1737 et 1738), et, parmi ses *Discours en vers sur l'homme*, le deuxième (1734),



ı précisément pour objet la *liberté*. Je ne parle les deux articles *Franc arbitre* et *Liberté* du *ionnaire philosophique*, parce qu'ils sont bien essous des écrits précédents.

correspondance que je viens d'indiquer entre ince royal de Prusse, alors âgé de vingt-quatre et Voltaire, qui en avait quarante-trois, est fort ıuse sur ce point. Le jeune prince s'y montre le ple de Wolf, lui-même disciple de Leibniz, et en développant certains principes de la philoso- de son maître, en avait tiré le fatalisme, ce qui vait valu d'être chassé de sa chaire de Halle et Prusse par le roi Frédéric Guillaume I[er]. Vol-, de son côté, se montre le disciple de Locke,



gnage de notre conscience et du *sentiment intérieur* que nous avons de ce fait.

Qu'on ne dise pas que c'est faute d'attention sur ce qui se passe en nous-mêmes que nous croyons avoir ce sentiment intime de notre liberté, et que lorsque nous faisons une attention réfléchie sur les causes de nos actions, nous trouvons au contraire qu'elles sont toujours déterminées nécessairement. Voltaire répond que c'est au contraire la réflexion qui nous assure de notre liberté, en nous montrant que nous sommes capables de maîtriser nos passions. Il dit très-bien que « la liberté dans l'homme est la santé de l'âme » ; par conséquent le sentiment que nous en avons doit se mesurer sur le degré de santé morale dont nous jouissons.

Ce sentiment est si vif que les fatalistes ne sauraient l'étouffer en eux-mêmes :

« Il faut que les ennemis de la liberté avouent que notre sentiment intérieur nous assure que nous sommes libres ; et je ne crains point d'assurer qu'il n'y en a aucun qui doute de bonne foi de sa propre liberté, et dont la conscience ne s'élève contre le sentiment artificiel par lequel ils veulent se persuader qu'ils sont nécessités. »

Voltaire revient souvent sur cette observation :

« Les plus outrés partisans de la fatalité absolue, dit-il



s une autre lettre (XLVIII), se gouvernent tous suivant principes de la liberté. Or, je demande comment ils peu-t raisonner et agir d'une manière si contradictoire, et ce il y a à gagner à se regarder comme des tournebroches, qu'on agit toujours comme un être libre. »

l avait dit la même chose en vers, dans son ıxième discours sur l'homme :

Vois de la liberté cet ennemi mutin,
Aveugle partisan d'un aveugle destin :
Entends comme il consulte, approuve, délibère ;
Entends de quel reproche il couvre un adversaire ;
Vois comment d'un rival il cherche à se venger,
Comme il punit son fils, et le veut corriger.

« Quoi donc, dit-il dans une autre lettre (1), le sentiment de la liberté serait-il le seul dans lequel l'être infiniment parfait se sera joué en nous faisant une illusion absurde? Quoi! quand je confesse qu'un dérangement de mes organes m'ôte la liberté, je ne me trompe pas, et je me tromperais quand je sens que je suis libre? Je ne sais si cette exposition naïve de ce qui se passe en nous fera quelque impression sur votre esprit philosophe; mais je vous conjure, monseigneur, d'examiner cette idée, de lui donner toute son étendue, et ensuite de la juger sans aucune acception de parti, sans même considérer d'autres principes plus métaphysiques qui combattent cette preuve morale. »

Malheureusement Voltaire, qui décrit si bien le sentiment intérieur que nous avons de notre liberté, en définit très-mal la nature, quand il dit avec Locke qu'elle « consiste à agir ou à ne pas agir, et non pas à vouloir et à ne vouloir pas ». Définir la liberté par le pouvoir d'agir, en la niant de la volonté, c'est la nier dans son principe pour l'affirmer dans une conséquence qui disparaît avec ce principe même, et c'est par conséquent la supprimer indirectement. Le pouvoir d'agir n'est libre qu'à la condition que la volonté elle-même le soit, et encore dans ce cas faut-il que l'exercice n'en soit empêché par aucune circonstance indépendante de notre volonté. Si donc

(1) Lettre XLVIII.

volonté n'est pas libre, le pouvoir d'agir, qui ne
pend de nous qu'autant qu'il dépend d'elle, et qui,
ême dans ce cas, ne dépend pas de nous absolu-
ent, ne l'est pas non plus. Vous voyez où cela mène.
sont les conséquences de cette mauvaise définition
i reparaissent dans les deux articles du *Diction-
ire philosophique* que j'indiquais tout à l'heure ;
is ici, bien qu'il en résulte dans la pensée et dans le
ngage de Voltaire une certaine confusion et quel-
es inexactitudes, il corrige lui-même ce qu'elle a
vicieux, en revenant à la vraie nature de la
erté : « Nous avons la faculté de suspendre nos
sirs et d'examiner ce qui semble le meilleur, afin

l'on agit nécessairement. Je réponds qu'en effet on désire nécessairement ; mais désir et volonté sont deux choses très-différentes, si différentes qu'un homme sage veut et fait souvent ce qu'il ne désire pas. Combattre ses idées est le plus bel effet de la liberté ; et je crois qu'une des grandes sources du malentendu qui est entre les hommes sur cet article, vient de ce que l'on confond souvent la volonté et le désir (1). »

Il est fâcheux que Voltaire ne se soit plus rappelé cette lumineuse distinction dans ses deux articles du *Dictionnaire philosophique*.

Il a surtout pour but de défendre la liberté contre les objections des fatalistes ; c'est de là qu'est née sa discussion avec Frédéric.

Ces objections sont de deux sortes. Les unes sont tirées de l'observation : elles tendent à prouver, par l'expérience même, que la liberté n'existe pas ; les autres se fondent sur certaines idées métaphysiques. Elles tendent à démontrer qu'il implique contradiction que nous soyons libres. Suivant les premières, la liberté n'est pas ; suivant les secondes, elle ne peut pas être. Le prince de Prusse s'appuie sur les unes et sur les autres, et Voltaire réfute péremptoirement les unes et les autres.

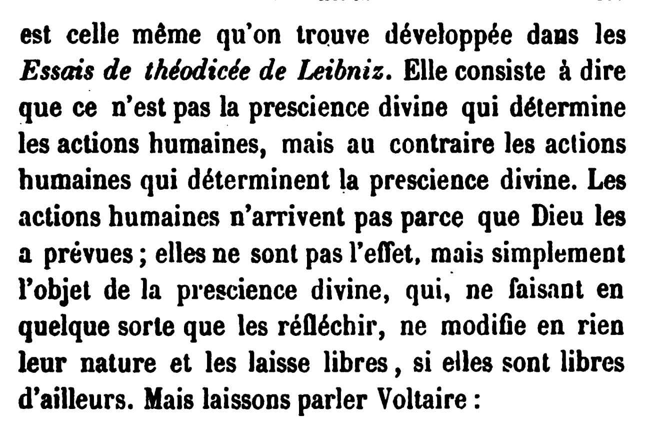
Les premières allèguent la toute-puissance des

(1) Lettre XXXIX.



›biles, des désirs et des passions. Voltaire y répond distinguant, comme vous venez de le voir, le sir et la volonté, et en montrant que, si nous mmes emportés quelquefois malgré nous, nous mmes aussi quelquefois maîtres de nous. Je n'in-te plus sur ce point.

Les secondes se tirent de l'impossibilité d'accorder liberté soit avec la prescience de Dieu, soit ec sa sagesse, ou en général avec le principe de la ison suffisante. Ce dernier principe est le grand eval de bataille de Frédéric. Là est entre lui et ltaire le vrai point du débat. Aussi devons-nous nous ırrêter tout particulièrement; mais il faut d'abord re quelques mots de l'objection qui se tire de la



est celle même qu'on trouve développée dans les *Essais de théodicée de Leibniz*. Elle consiste à dire que ce n'est pas la prescience divine qui détermine les actions humaines, mais au contraire les actions humaines qui déterminent la prescience divine. Les actions humaines n'arrivent pas parce que Dieu les a prévues ; elles ne sont pas l'effet, mais simplement l'objet de la prescience divine, qui, ne faisant en quelque sorte que les réfléchir, ne modifie en rien leur nature et les laisse libres, si elles sont libres d'ailleurs. Mais laissons parler Voltaire :

« La prescience de Dieu n'a aucune influence sur la manière de l'existence des choses. Cette prescience ne donne pas aux choses plus de certitude qu'elles n'en auraient, s'il n'y avait pas de prescience ; et, si l'on ne trouve pas d'autres raisons, la seule considération de la certitude de la prescience divine ne serait pas capable de détruire cette liberté ; car, la prescience de Dieu n'est pas la cause de l'existence des choses, mais elle est elle-même fondée sur leur existence. Tout ce qui existe aujourd'hui ne peut pas ne point exister pendant qu'il existe ; et il était hier et de toute éternité aussi certainement vrai que les choses qui existent aujourd'hui devaient exister, qu'il est maintenant certain que ces choses existent.

La simple prescience d'une action, avant qu'elle soit faite, ne diffère en rien de la connaissance qu'on en a après qu'elle est faite. Ainsi la prescience ne change rien à la certitude



·vénement; car, supposé pour un moment que l'homme t libre, et que ses actions ne puissent être prévues, n'y ra-t-il pas, malgré cela, la même certitude d'événement ıs la nature des choses; et, malgré la liberté, n'y a-t-il ; eu hier et de toute éternité une aussi grande certitude e je ferais une telle action, qu'il y en a actuellement que fais cette action? Ainsi, quelques difficultés qu'il y ait à ıcevoir la manière dont la prescience de Dieu s'accorde avec :re liberté, comme cette prescience ne renferme qu'une cer - ıde d'événement qui se trouvait toujours dans les choses, ınd même elles ne seraient pas prévues; il est évident 'elle ne renferme aucune nécessité, et qu'elle ne détruit nt la possibilité de la liberté.

» La prescience de Dieu est précisément la même chose

qu'elle est simple. Mais ce n'est pas sur cette difficulté qu'insiste Frédéric; c'est sur une autre, beaucoup plus grave en effet, sur celle de concilier la liberté humaine avec le principe de la raison suffisante.

La liberté, telle que l'entend Voltaire, serait, selon Frédéric, contraire au principe de la *raison suffisante*, qui veut que les êtres ou les événements aient leur raison d'être dans ce qui les a précédés, ou, ce qui revient au même, au principe de la sagesse divine qui ne doit rien laisser au hasard, mais fixer les événements qui doivent arriver dans tous les siècles qui s'écouleront. La liberté, ce serait le hasard substitué à la raison dans le cours des choses.

Voltaire, dans ses réponses, ne presse pas suffisamment cette difficulté : il se retourne contre l'objection de la prescience, qui n'est plus ici en cause; mais il ne résout pas directement l'objection dont il s'agit maintenant. Ce que je trouve de plus fort à cet égard est résumé dans les lignes suivantes, qui montrent que Voltaire comprenait bien le principe de son adversaire, mais qu'il en voyait bien aussi le côté faible :

« Ce goût que vous avez pour l'ordre et l'enchaînement des idées vous a représenté fortement Dieu comme maître unique et infini de tout; et cette idée, quand elle est regar-



seule, sans aucun retour sur nous-mêmes, semble être principe fondamental d'où découle une fatalité inévitable s toutes les opérations de la nature. Mais aussi une autre nière de raisonner semble encore donner à Dieu plus de ssance, et en faire un être, si j'ose le dire, plus digne de adorations, c'est de lui attribuer le pouvoir de faire des es libres. La première méthode semble en faire le *Dieu des chines;* et le second, le *Dieu des êtres pensants* (1). »

Malgré les imperfections de sa théorie, si tant est 'on puisse parler ici de théorie, Voltaire n'en s moins reconnu et défendu la liberté morale. est ce qui ressort clairement de ce qui précède, ce qu'il importait de constater.

II. Il n'a pas moins bien reconnu et défendu la



C'est la loi de Trajan, de Socrate, et la vôtre.
De ce culte éternel la nature est l'apôtre,
Le bon sens la reçoit, et les remords vengeurs,
Nés de la conscience, en sont les défenseurs;
Leur redoutable voix partout se fait entendre.

L'idée de la justice n'a rien d'arbitraire ; elle ne résulte point des conventions humaines :

« La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout parti, de toute religion. » (*Le philosophe ignorant.*)

Elle n'est point davantage le résultat de l'éducation :

On insiste, on me dit : l'enfant dans son berceau
N'est point illuminé par ce divin flambeau ;
C'est l'éducation qui forme ses pensées ;
Par l'exemple d'autrui ses mœurs lui sont tracées ;
Il n'a rien dans l'esprit, il n'a rien dans le cœur ;
De ce qui l'environne il n'est qu'imitateur,
Il répète les noms de devoir, de justice ;
Il agit en machine ; et c'est par sa nourrice
Qu'il est juif ou païen, fidèle ou musulman,
Vêtu d'un justaucorps, ou bien d'un doliman.
Oui, de l'exemple en nous je vois quel est l'empire.
Il est des sentiments que l'habitude inspire.
Le langage, la mode et les opinions,
Tous les dehors de l'âme et ses préventions,

Dans nos faibles esprits sont gravés par nos pères,
Du cachet des mortels impressions légères.
Mais les premiers ressorts sont faits d'une autre main ;
Leur pouvoir est constant, leur principe est divin.

Comme l'idée même de Dieu, l'idée de la justice sa source dans notre raison, et elle en sort tout turellement :

« Dieu nous a donné une raison qui se fortifie ec l'âge, et qui nous apprend à tous, quand nous mmes attentifs, sans passion, sans préjugé, qu'il y n Dieu, et qu'il faut être juste. » (*Le Philosophe norant.*)

Si Voltaire ne se méprenait sur le vrai sens du t ignoré (1), il dirait certainement que l'idée de la

sur un astre, agit sur tous les astres, sur toute la matière : ainsi la loi fondamentale de la morale agit également sur toutes les nations bien connues. Il y a mille différences dans les interprétations de cette loi, en mille circonstances; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste. On commet prodigieusement d'injustices dans les fureurs de ses passions, comme on perd sa raison dans l'ivresse; mais quand l'ivresse est passée, la raison revient; c'est, à mon avis, l'unique cause qui fait subsister la société humaine, cause subordonnée au besoin que nous avons les uns des autres.

« Comment-donc avons nous acquis l'idée de la justice? Comme nous avons acquis celle de la prudence, de la vérité, de la convenance : par le sentiment et par la raison. Il est impossible que nous ne trouvions pas très-injuste l'action d'un homme qui en tue un autre dans la colère. La société n'est fondée que sur ces notions qu'on n'arrachera jamais de notre cœur, et c'est pourquoi toute société subsiste, à quelque superstition bizarre et horrible qu'elle se soit asservie.

» Quel est l'âge où nous connaissons le juste et l'injuste? L'âge où nous connaissons que deux et deux font quatre (1). »

Descartes et Leibniz ne tiennent pas un autre langage. Ils n'ont jamais prétendu que nous naissions avec des principes développés de morale, mais que le germe en était en nous, et que nous ne le tirions pas du dehors.

(1) *Le philosophe ignorant*, XXXVI.



Voltaire n'approfondit pas sans doute la question
l'origine de l'idée de la morale : il n'est pas dans
nature d'approfondir les questions ; mais il éta-
t nettement, contrairement à l'empirisme de
cke, que cette idée nous est, je ne veux pas dire
née (il n'accepterait pas ce langage), mais naturelle,
partant universelle (1). C'est assez pour sa gloire.
Ces fondements de la morale posée, il ne faut pas
ttendre à voir Voltaire y construire une morale
mplète, comprenant tout le code de nos devoirs,
mme pourrait le faire un moraliste de profession ;
is, à défaut de cette théorie de nos devoirs que
us chercherions vainement chez lui, voyons quelle
ie il se fait en général de la vertu. Nous n'avons

Dans le cinquième discours (*sur la nature du plaisir*), il combat l'idée janséniste de la vertu :

... Il condamne (*le janséniste*) en nous tout ce qu'il a quitté,
L'hymen, le nom de père, et la société.
On voit de cet orgueil la vanité profonde ;
C'est moins l'ami de Dieu que l'ennemi du monde.

Dans le septième discours, il s'attache à établir que la vertu ne consiste pas dans les pratiques extérieures d'une dévotion inutile :

Un ermite à sandale, engraissé d'ignorance,
Parlant du nez à Dieu, chante au dos d'un lutrin
Cent cantiques hébreux mis en mauvais latin.
Le ciel puisse bénir sa piété profonde !
Mais quel en est le fruit ? Quel bien fait-il au monde ?
Malgré la sainteté de son auguste emploi,
C'est n'être bon à rien de n'être bon qu'à soi.

La vraie vertu consiste dans la *justice* et la *bienfaisance*, que Voltaire ne sépare pas :

Ce magistrat, dit-on, est sévère, inflexible ;
Rien n'amollit jamais sa grande âme insensible ;
J'entends : il fait haïr sa place et son pouvoir :
Il fait des malheureux par zèle et par devoir :
Mais l'a-t-on jamais vu, sans qu'on le sollicite,
Courir d'un air affable au devant du mérite,
Le choisir dans la foule, et donner son appui
A l'honnête homme obscur qui se tait devant lui ?

De quelques criminels il aura fait justice ;
C'est peu d'être équitable, il faut rendre service :
Le juste est bienfaisant.

a *bienfaisance*, suivant le mot de l'abbé de Saint-re, voilà donc la loi suprême. Ici la philosophie encontre avec l'Évangile. Voltaire invoque même arole de Jésus-Christ pour l'opposer à ces soi-nt chrétiens qui, prenant l'accessoire pour le cipal, oublient justement le précepte fondamen-le leur religion :

Quand l'ennemi divin des scribes et des prêtres
Chez Pilate autrefois fut traîné par des traîtres,

Le monde est médisant, vain, léger, envieux ;
Le fuir est très-bien fait, le servir encor mieux :
A sa famille, aux siens, je veux qu'on soit utile.

Telle est la morale de Voltaire ; elle se résume tout entière en ces deux mots : justice et bienfaisance. Nous avons vu, par sa vie, comment il a su la mettre en pratique ; nous verrons, par l'étude de ses idées politiques, quelles heureuses applications il en a tirées. Là est le beau et grand côté de Voltaire ; il est fâcheux qu'il n'y ait pas joint une idée plus élevée et plus sévère des devoirs de l'homme envers lui-même et de ce que l'on nomme plus particulièrement les *mœurs*.

Il eût donné ainsi à sa morale sociale même une base plus solide, et il nous eût épargné cette licence de langage qui souille trop souvent ses écrits. Là est le côté faible de Voltaire, comme en général du XVIIIe siècle : il a trop lâché la bride aux passions. Il recommande bien la *modération* : la modération est une excellente règle de prudence, d'intérêt bien entendu, et c'est ce que Voltaire comprend très-bien (1) ; mais il faut à l'homme un autre frein, et l'homme a en effet une autre règle, plus élevée et

(1) Apprenez, insensés qui cherchez le plaisir,
Et l'art de le connaître et celui de jouir.

ment impérative, la règle du *devoir*, cette source
espect de soi-même, que Voltaire oublie trop ici.
t au philosophe de Kœnigsberg qu'appartient
nneur d'avoir, sur ce point, redressé et complété
orale du XVIIIe siècle.

ais ce qui revient constamment dans ces discours
oltaire sur l'homme, outre le grand principe de
manité, qui les anime, comme il anime tous ses
s, et la grande loi de la bienfaisance, qui en
e la conclusion, c'est l'amour de l'indépen-
ce :

> Voulez-vous vivre heureux, vivez toujours sans maître.

Ce sont là de nobles sentiments ; ils sont trop rares, pour n'avoir pas un grand prix et pour ne pas racheter bien des défauts (1).

(1) Dans cette revue des idées morales de Voltaire, je n'ai point parlé de l'un de ses ouvrages les plus célèbres et les plus originaux, de *Candide*. C'est que ce n'est point dans cet ouvrage qu'il faut chercher sa doctrine morale. Selon M. Cousin (*Histoire de la philosophie morale au* XVIIIe *siècle*, deuxième leçon), « c'est peut-être le livre le plus coupable qui soit sorti d'une plume humaine ;.... Voltaire y flétrit tous les sentiments honnêtes : il livre au ridicule la vertu comme le vice, les heureux et les infortunés, les tyrans et les victimes. Le fruit le plus certain de cette triste lecture est le dégoût de la vie, un désolant scepticisme, et un égoïsme sans bornes. » M. Cousin me paraît avoir pris beaucoup trop au tragique le conte de Voltaire. Pour moi, je n'y saurais voir qu'une très-vive boutade contre l'optimisme. Si l'auteur ne montre que le mal sur la terre, c'est pour mieux faire ressortir l'erreur du système qu'il veut réfuter. Ses peintures ne sont d'ailleurs que trop conformes à la réalité des choses humaines. En tout cas, elles n'ont pas du tout le caractère que M. Cousin leur attribue. Quelle est enfin la conclusion du livre ou *la moralité du conte* ? C'est qu'il faut cultiver son jardin, c'est-à-dire travailler, « parce que le travail éloigne de nous trois grands maux : l'ennui, le vice et le besoin ». Il me semble que cette conclusion n'est pas si mauvaise.

QUINZIÈME LEÇON.

VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES.

Deux classes d'idées politiques, d'inégale valeur, à distinguer dans Voltaire. — Définition du meilleur gouvernement. — Explication des opinions monarchiques de Voltaire. — Son antipathie contre les parlements ; il n'est cependant pas, en principe, le partisan de la royauté absolue. — Influence de Genève et de la Suisse sur les idées politiques de Voltaire. — *Idées républicaines par un citoyen de Genève.* Quoiqu'il n'admette pas le principe de l'égalité des droits politiques, Voltaire reconnaît très-bien la supériorité du gouvernement républicain ; — contre les lois somptuaires ; — revendication de la liberté de la presse ; — contre l'immixtion de la puissance ecclésiastique dans le gouvernement civil. — Que Voltaire exagère à son tour les droits de la puissance civile ; conséquence de cette erreur.

Nous entreprenons aujourd'hui l'étude des *idées politiques* de Voltaire. Sous ce titre, je comprends non-seulement les idées de ce philosophe en matière de gouvernement et de liberté politique, ses idées

latives à la politique proprement dite, mais encore
utes celles que suscitent en lui l'injustice et la
rbarie des institutions sociales de son temps,
lles que la pénalité, le servage, l'esclavage, la
éocratie, etc., et par lesquelles il tend à détruire
à réformer ces institutions. Mais, si je réunis ces
ux classes d'idées sous un même titre, je tiens
ssi à les bien distinguer; car il s'en faut qu'elles
ent la même valeur : on a pu reprocher aux pre-
ières de n'être « ni très-originales, ni très-arrê-
es » (1); les secondes, au contraire, forment la
incipale gloire de Voltaire. C'est dans celles-ci
rtout que se manifeste son grand principe de

[redacted]

Il y a un thème fort accrédité, de nos jours, dans certains pays : c'est que la liberté politique est une chose indifférente par elle-même, et que le meilleur gouvernement est celui qui assure le mieux, n'importe par quels moyens, la tranquillité générale et le bien-être du peuple, à quoi l'on ajoute, suivant les cas, l'égalité sociale. Ce thème est celui de tous les despotismes, depuis le régime paternel de ces princes qui prétendent traiter leurs sujets comme leurs enfants, mais qui, en réalité, les traitent comme des enfants, jusqu'au gouvernement de ces Césars qui traitent les hommes comme des esclaves, pour leur plus grand bien, et qui, afin de rendre leur servitude plus tolérable, les courbent tous sous le même niveau.

Ce thème revêt des couleurs très-diverses : tantôt il étale une apologie nette et franche du despotisme, qu'il déclare brutalement le meilleur de tous les gouvernements; tantôt il affecte l'indifférence sur la question de la forme du gouvernement, ce qui veut dire qu'il faut savoir s'accommoder du gouvernement existant, quelque despotique qu'il soit. Cette indifférence n'est pas indifférente à ce qui est, tant qu'il est et qu'on en peut profiter.

On ne saurait, à coup sûr, attribuer à Voltaire ni cet amour effréné du despotisme, ni cette indifférence hypocrite à l'endroit de la nature du gouver-

ment. Cette question ne lui paraît pas, comme à
taines fortes têtes, oiseuse et stérile, bien qu'il
l'ait guère explicitement traitée ; et, quand il a
asion d'en dire son mot, ce n'est pas au despo-
me que s'adressent ses sympathies. Il définit quel-
e part le meilleur gouvernement : « celui où
tes les conditions sont également protégées par
lois » (1); ailleurs : «celui où l'on n'obéit qu'aux
s » (2). — « La liberté, pour lui comme pour
ntesquieu, consiste précisément à ne dépendre
e des lois (3). » Quoique ces définitions n'aient
toute la précision nécessaire, elles n'annoncent
du moins un ami du despotisme.

[redacted]

Mais, il faut le reconnaître, Voltaire n'a pas pour la monarchie absolue, telle qu'elle existait de son temps, l'horreur que nous lui voudrions. Venu à une époque où la France était, de longue date, façonnée à l'omnipotence du monarque, où l'autorité royale était au-dessus de toute discussion, où la personne même du roi était regardée comme sainte et sacrée; ayant subi lui-même, comme on le voit par son *Siècle de Louis XIV*, le prestige qu'avait exercé le règne de ce prince, — l'ayant subi d'autant plus qu'il était plus sensible à la gloire des lettres; et, malgré les abus de pouvoir dont il fut lui-même tant de fois la victime, malgré la hardiesse de son esprit et l'indépendance naturelle de son caractère, partageant, lui aussi, lui, l'ennemi juré de toutes les superstitions, cette sorte de superstition qu'inspirait encore au XVIII[e] siècle l'antique monarchie (1), qui, sous sa forme actuelle, n'était pas pourtant aussi antique qu'on le pensait; partageant, disons-le aussi, bien des préjugés qui en découlaient et qu'il a lui-même contribué à répandre; ayant besoin, d'ailleurs, de ménager le pouvoir existant pour remplir la mission qu'il s'était donnée, Voltaire, pensionnaire du roi en sa qualité d'historiographe de France, et

(1) « Il est tout naturel, dit-il dans ses *Pensées sur l'administration*, d'aimer une maison qui règne depuis huit cents années. »

ntilhomme ordinaire de la chambre du roi, Vol-
re, sur la question pratique, ne pouvait se faire,
ne dis pas le théoricien (ce n'était pas un théori-
n de sa nature), mais le défenseur des institutions
ublicaines, comme le citoyen de Genève, ou même
la monarchie parlementaire, comme le baron de
ntesquieu. De là aussi le caractère superficiel des
nmentaires qu'il a écrits sur l'*Esprit des lois* et
le *Contrat social*.

Voltaire n'aimait pas les parlements, et il faut
venir que la philosophie avait contre eux de bien
s griefs. Que d'ouvrages n'ont-ils pas brûlés!
e de nouveautés n'ont-ils pas proscrites! On en
it un gros livre, un livre fort triste, mais fort

[redacted]

tion du parlement, mais en demander la réforme. La suppression de certains abus criants, comme la vénalité des offices, contre laquelle Voltaire s'était souvent élevé, et qu'il a justement reproché à Montesquieu d'avoir défendue, dissimulait à ses yeux et à ceux de beaucoup d'esprits, d'ailleurs libéraux, la portée de cette mesure. Pareille chose est souvent arrivée en France; mais, cette fois, le public ne s'y trompa point. « Pour la première fois, dit Henri Martin (1), l'opinion ne fut pas avec Voltaire, mais avec Mably. Les paroles de liberté, de droit, de légalité, sorties du sein des corps judiciaires, l'avaient fortement émue. Elle méprisait trop le ministère pour lui savoir gré de ses réformes. » La mesure eut d'ailleurs (ce qui se voit souvent dans les choses de ce monde) un effet tout contraire à celui qu'on se proposait : elle affaiblit la monarchie en l'isolant et en provoquant l'explosion de l'opinion publique. Il en sortit un torrent de livres plus hardis les uns que les autres (2).

N'allez pas croire cependant, sur ce que je viens de dire, que Voltaire fut, en principe, le partisan de la royauté absolue, et qu'il n'eut pas le sentiment de la liberté et de l'égalité républicaines. J'ai déjà eu

(1) *Histoire de France*, t. XVI, p. 285.

(2) Voy. Bersot, *Études sur le* XVIII[e] *siècle*, t. I, p. 45.

asion de citer de lui des traits et des morceaux prouvent le contraire. Il avait visité la Hollande, s sa jeunesse, à deux reprises; et, suivant pression de M. Villemain (1), la vue d'Amsterdam avait arraché un cri d'indépendance :

Ici, écrivait-il, pas un oisif, pas un pauvre, pas un petit-re, pas un insolent. Nous rencontrâmes le *Pensionnaire* ed, sans laquais, au milieu de la populace. On ne voit onne qui ait de cour à faire; on ne se met pas en haie voir passer un prince; on ne connaît que le travail et la estie. »

elle est l'impression que la Hollande avait faite

[redacted]

« La nation anglaise est la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois en leur résistant, et qui, d'efforts en efforts, ait enfin établi ce gouvernement sage où le prince, tout-puissant pour faire le bien, a les mains liées pour faire du mal ; où les seigneurs sont grands sans insolence et sans vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion. . . . .

. . . .

« Il en a coûté sans doute pour établir la liberté en Angleterre ; c'est dans des mers de sang qu'on a noyé l'idole du pouvoir despotique ; mais les Anglais ne croient pas avoir acheté trop cher leurs lois. Les autres nations n'ont pas eu moins de trouble, n'ont pas versé moins de sang qu'eux ; mais, ce sang qu'elles ont répandu pour la cause de leur liberté, n'a fait que cimenter leur servitude. »

Enfin, le séjour ou le voisinage de la république de Genève et de la Suisse exerça sur cet esprit si accessible aux idées libérales une très-heureuse influence. Voltaire trouvait à Genève un gouvernement républicain et une liberté politique dont l'Europe n'offrait guère d'exemples à cette époque et dont on ne pouvait certainement puiser l'idée en France. C'était un spectacle fort instructif pour un Français du XVIIIe siècle : il fit sur Voltaire une vive impression, et donna un nouveau cours à ses idées. J'ai déjà cité les beaux vers qu'il composa en 1755, en venant s'établir sur les bords du

de Genève : ces vers sont un hymne à la liberté
iblicaine, en même temps qu'à la beauté du pays.
s nous pouvons invoquer un témoignage plus
sif et plus précis. Nous avons de lui un opuscule
iposé dix ans plus tard (en 1765), sous ce titre :
s républicaines par un citoyen de Genève, qui
itre clairement et l'influence que Genève avait
sur les idées politiques de Voltaire, et en même
ps ce que sa raison trouvait à reprendre dans
lois de cette république.

n y trouve des traits sanglants contre le despo-
ie :

Une société d'hommes gouvernée arbitrairement, res-

rable de tous est sans doute le républicain, parce que c'est celui qui rapproche le plus les hommes de l'égalité naturelle. Tout père de famille doit être le maître dans sa maison, et non pas dans celle de son voisin. Une société étant composée de plusieurs maisons et de plusieurs terrains qui leur sont attachés, il est contradictoire qu'un seul homme soit le maître de ces maisons et de ces terrains; et il est dans la nature que chaque maître ait sa voix pour le bien de la société. »

Il avait déjà dit dans ses *Pensées sur l'administration* :

« Un républicain est toujours plus attaché à sa patrie qu'un sujet à la sienne, par la raison qu'on aime mieux son bien que celui de son maître. »

Seulement Voltaire ne veut pas qu'on accorde le droit de suffrage à ceux qui n'ont pas de propriété sur le sol de la république ; il met ici en avant un principe contraire à celui de l'égalité républicaine, et il se montre, sur cette question, moins avancé que Montesquieu :

« Ceux qui n'ont ni terrain, ni maison dans cette société, doivent-ils y avoir leur droit? Ils n'en ont pas plus le droit qu'un commis payé par des marchands n'en aurait à régler leur commerce; mais ils peuvent être associés, soit pour avoir rendu des services, soit pour avoir payé leur association. »

comparaison employée ici par Voltaire manque
istesse : le rapport des citoyens non-proprié-
avec les citoyens propriétaires ne peut être
aré à celui des commis avec les marchands qui
ayent. Une république n'est pas une association
apitalistes et de propriétaires, puisqu'il faudrait
que leurs fonds fussent mis en commun, et
les autres membres de la société fussent les
nis gagés de cette association ; elle est une
té de citoyens, et par cela même que tous ses
bres sont citoyens, ils doivent tous, quelle que
leur fortune, jouir des mêmes droits civils et
iques, à moins qu'ils n'en soient notoirement

[redacted]

tions, tandis que Rousseau était naturellement porté vers le parti démocratique, qui voyait en lui son représentant (1).

Voltaire d'ailleurs, se fût bien gardé de s'obstiner dans un fol orgueil. Il avait l'esprit trop étendu et trop juste pour cela. Aussi au milieu des dissensions dont il est témoin, mais dont il ne voit pas bien toutes les causes, ne manque-t-il pas de faire appel à la raison :

« Quel est le remède à ce mal? La raison qui se fait entendre à la fin quand les passions sont lasses de crier. Alors les deux partis relâchent un peu de leurs prétentions dans la crainte de pis; mais il faut du temps. »

Et plus loin :

« On a dit mille fois que l'autorité veut toujours croître, et le peuple toujours se plaindre; qu'il ne faut ni céder à toutes ses représentations, ni les rejeter toutes; qu'il faut un frein à l'autorité et à la liberté; qu'on doit tenir la balance égale : mais où est le point d'appui? Qui le fixera? Ce sera le chef-d'œuvre de la raison et de l'impartialité. »

(1) L'auteur des *Lettres de la campagne*, qui contrastent si singulièrement avec les *Lettres de la montagne*, le procureur général Tronchin, était lié avec Voltaire.

: me permets d'ajouter : ce sera l'œuvre de la ce. Là est la véritable règle de la politique.

Voltaire ne pousse pas assez loin le principe iblicain, il n'en rend pas moins justement hom- e à la vertu de ce principe : il lui attribue avec on la prospérité de Genève et de la Suisse, et il signale très-bien le rapport avec l'esprit protes- . Il faut lire la comparaison qu'il établit entre la sse et les États du pape :

La moitié du terrain de la Suisse est composée de ers et de précipices, l'autre est peu fertile ; mais quand mains libres, conduites enfin par des esprits éclairés, cultivé cette terre, elle est devenue florissante. Le pays

[redacted]

taines lois que condamnait sa raison, c'est-à-dire la raison elle-même :

Contre les lois somptuaires :

« On ne doit pas plus régler les habits du riche que les haillons du pauvre. Tous deux, également citoyens, doivent être également libres. Chacun s'habille, se nourrit, se loge comme il peut. Si vous défendez au riche de manger des gélinottes, vous volez le pauvre, qui entretiendrait sa famille du prix du gibier qu'il vendrait au riche. Si vous ne voulez pas que le riche orne sa maison, vous ruinez cent artistes. Le citoyen qui, par son faste, humilie le pauvre, enrichit le pauvre par ce même faste beaucoup plus qu'il ne l'humilie. L'indigence doit travailler pour l'opulence, afin de s'égaler un jour à elle. »

Contre les entraves apportées à la liberté de la presse :

« Dans une république digne de ce nom, la liberté de publier ses pensées est le droit naturel du citoyen. Il peut se servir de sa plume comme de sa voix : il ne doit pas être plus défendu d'écrire que de parler ; et les délits faits avec la plume doivent être punis comme les délits faits avec la parole. Telle est la loi d'Angleterre, pays monarchique, mais où les hommes sont plus libres qu'ailleurs, parce qu'ils sont plus éclairés. »

Contre l'immixtion de la puissance ecclésiastique dans le gouvernement civil :

est insulter la raison et les lois de prononcer ces mots : *nement civil et ecclésiastique.* Il faut dire : *gouver- t civil et règlements ecclésiastiques.* »

exemple, contre le droit que la puissance iastique s'était arrogé d'infliger aux citoyens iliantes censures :

e assemblée ecclésiastique, qui présumerait de faire à genoux un citoyen devant elle, jouerait le rôle d'un qui corrige des enfants, ou d'un tyran qui punit des s. »

tre celui qu'elle s'était réservé de nommer s professeurs :

[redacted]

religion, si, dans ces troubles, elle a écarté de son territoire les sectes ennemies de la sienne, elle s'est sagement conduite, parce qu'alors elle se regardait comme un pays environné de pestiférés, et qu'elle craignait qu'on ne lui apportât la peste. Mais lorsque ces temps de vertige sont passés, lorsque la tolérance est devenue le dogme dominant de tous les honnêtes gens de l'Europe, n'est-ce pas une barbarie ridicule de demander à un homme qui vient s'établir et apporter ses richesses dans notre pays : Monsieur, de quelle religion êtes-vous? L'or et l'argent, l'industrie, les talents, ne sont d'aucune religion. »

Voilà d'excellentes critiques et d'excellentes maximes, et il n'y aurait rien à redire si, en repoussant les empiétements de la puissance ecclésiastique sur la puissance civile, Voltaire ne consacrait à son tour les empiétements de la puissance civile sur les droits de la conscience et ne portait ainsi atteinte à la liberté religieuse. Après avoir dit, ce qui est juste, qu'il est absurde de prononcer ces mots : gouvernement civil et ecclésiastique, mais qu'il faut dire : gouvernement civil et règlements ecclésiastiques, il ajoute, ce qui est faux : « et aucun de ces règlements *ne* doit être fait *que* par la puissance civile. » C'est tout le contraire qu'il faudrait dire : aucun de ces règlements ne doit être fait par la puissance civile.

Ce n'est pas là une opinion exprimée en passant, comme on en trouve tant dans Voltaire; c'est sa con-

[redacted]e doctrine. Voyez son opuscule intitulé : *La voix* [redacted]*ge et du peuple*, écrit en 1750, dans le temps [redacted] querelles pour la bulle; il y exprime la même [redacted]ion. Voltaire a raison de soutenir qu'il ne doit [redacted] avoir deux puissances dans un État, et que par [redacted]équent l'Église ne doit point former un État dans [redacted]t; il a raison aussi de dire qu'on abuse dela [redacted]nction entre puissance spirituelle et puissance [redacted]orelle : cette distinction a sans doute ses périls [redacted]uels il faut bien prendre garde dans l'intérêt [redacted]e de la liberté; mais Voltaire va beaucoup trop [redacted] en posant ce principe, que le prince ou l'État [redacted] être le maître absolu de tous les règlements [redacted]

nistres, leurs personnes, leurs biens, leurs prétentions, la manière d'enseigner la morale, de prêcher le dogme, de célébrer les cérémonies, les peines spirituelles, que tout, en un mot, ce qui intéresse l'ordre civil, doit être soumis à l'autorité du prince et à l'inspection des magistrats. »

J'admets l'inspection des magistrats, mais je ne saurais admettre l'autorité absolue que Voltaire accorde ici au prince ou à l'État. Tout ce que l'État a le droit de faire, c'est de veiller à ce que les règlements ecclésiastiques ne portent point atteinte aux droits des citoyens, c'est-à-dire à la liberté de chacun; le reste n'est pas de sa compétence : en y intervenant, il empiète sur le domaine de la conscience, c'est-à-dire de la liberté elle-même :

« Le prince philosophe, dit encore Voltaire dans *La voix du sage et du peuple,* encouragera la religion qui enseigne toujours une morale pure et très-utile aux hommes; il empêchera qu'on ne dispute sur le dogme, parce que ces idées n'ont jamais produit que du mal. »

C'était là aussi, vous vous le rappelez, l'idée du bon abbé de Saint-Pierre; mais quelle singulière façon d'entendre la liberté!

Cette fausse théorie de Voltaire sur les rapports de l'Église et de l'État a trouvé en France beaucoup de partisans. C'est elle qui égara la *Constituante,* quand

e assemblée décréta la *constitution civile du gé*. C'est ainsi que plus tard la *Convention* adopta reur de Rousseau en décrétant le culte de l'Être rême. Vous voyez par ces deux exemples quelles eeuses conséquences peut avoir dans la pratique léviation aux vrais principes. Vous voyez aussi nbien il est difficile, même aux plus grands esprits, saisir ces vrais principes, puisque ni Rousseau, Voltaire, ni même Montesquieu ne les ont pas jours bien discernés.

Puisque le cours de cette leçon m'a amené à par- des idées de Voltaire sur la question des rapports l'Église et de l'État, je ne veux pas quitter ce sujet s dire un mot de son opinion sur une question

hommes et les usurpations des papes. Le premier chapitre de cet écrit, intitulé : *Un prêtre de Christ doit-il être souverain*, commence ainsi :

« Pour connaître les droits du genre humain, on n'a pas besoin de citations. Les temps sont passés où des Grotius et des Puffendorf cherchaient le tien et le mien dans Aristote et dans saint Jérôme, et prodiguaient les contradictions et l'ennui, pour connaître le juste et l'injuste. Il faut aller au fait. »

Il y a près de cent ans que ces lignes sont écrites, et nous voyons, tout récemment, sur cette même question, les cardinaux du Sénat de France invoquer l'autorité de Vatel en faveur du pouvoir temporel du pape. Ces messieurs ne se doutent pas que le monde a marché depuis le moyen âge. Mais ils ont beau dire et beau faire, la théocratie n'en est pas moins frappée à mort, et parmi ceux qui lui ont porté les coups les plus rudes, il faut ranger Voltaire. Seulement dans la guerre qu'il lui livre, il accorde trop à la puissance civile, et sur ce point autorise trop le despotisme : celui des Césars n'est pas moins redoutable que celui des papes. Le progrès ne sera réel et complet qu'à la condition que tous les despotismes, ecclésiastiques et civils, disparaissent devant le grand principe de la liberté.



SEIZIÈME LEÇON.

—

VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

Principe mis en lumière par Voltaire dans son *Essai sur les probabilités en fait de justice.* — *Commentaire du traité des délits et des peines*, de *Beccaria*, et *Prix de la justice et de l'humanité:* contre la barbarie de la procédure criminelle alors usitée.— Contre la torture. — De la proportion entre les délits et les peines. — Sur la peine de mort : Qu'elle ne répare rien. — Contre le raffinement des supplices. — Contre la confiscation. — Sur la réforme des prisons. — Contre la loi du sacrilége et en général contre l'intolérance. — Services rendus par Voltaire et par la philosophie du XVIII[e] siècle à la cause de la liberté de conscience.

Nous avons divisé les idées politiques de Voltaire en deux classes, comprenant, l'une, celles qui se rattachent à la *question politique* proprement dite, à la question du gouvernement et des droits politiques, et l'autre, celles qui ont trait à ce que j'appellerai la question d'*humanité* dans la société, quelle qu'en soit d'ailleurs la constitution politique.

us avez vu que, sur la première question, la pensée Voltaire, tout en accusant des tendances libérales, nquait souvent de fermeté, de précision, quelque-s même de justesse; mais il n'en est pas de même la seconde : ici aucune de ces qualités ne lui fait nais défaut, et il y joint, de la manière la plus ureuse, toutes les ressources de son incomparable rit, depuis l'ironie la plus fine jusqu'à l'éloquence plus pénétrante. C'est qu'il est ici dans son véri-le élément. Aussi, je le répète, là est sa princi-le gloire. En nous occupant de cette nouvelle sse d'idées, nous n'aurons donc qu'à le suivre et e glorifier.

Un des vices qui le frappaient et le révoltaient le

mentaire, et ce commentaire est très-supérieur à ceux qu'il a écrits sur l'*Esprit des lois* et sur le *Contrat social*. L'occasion qui le lui fit écrire fut un de ces actes de barbarie que comportait l'ancienne législation et qui révoltaient notre philosophe à un si haut degré : la condamnation à mort et l'exécution d'une jeune fille coupable d'avoir abandonné son enfant. Ce sont ordinairement des actes de ce genre qui le poussent à prendre la plume : Voltaire n'est point un spéculatif qui disserte dans son cabinet; c'est un homme qu'indigne la barbarie partout où il la voit se produire, et qui en poussait la réforme par tous les moyens en son pouvoir. C'est ainsi que l'affaire de Calas nous a valu le *Traité de la tolérance*.

L'affaire du comte de Morangiès, accusé par des escrocs d'avoir reçu d'une vieille femme, la veuve Véron, qui paraissait tout au plus jouir du nécessaire, une somme de cent mille écus, — pour laquelle il avait eu, à la vérité, dans un besoin pressant d'argent, la faiblesse de délivrer des billets, — et retenu prisonnier à la conciergerie jusqu'à ce qu'il eût payé ces cent mille écus qu'il n'avait jamais reçus, cette affaire suggéra à Voltaire, qui prit la défense du comte de Morangiès et lui ramena le public et le Parlement, un *essai* fort ingénieux *sur les probabilités en fait de justice* (1772).

Une circonstance d'un autre genre lui remit la
ıme à la main sur la question de la réforme des
s criminelles.

On lisait le 15 février 1777 dans la *Gazette de*
rne :

« Un ami de l'humanité qui, content de faire le bien, veut
soustraire à la reconnaissance publique en cachant son
m, touché des inconvénients qui naissent de l'imperfec-
n des lois criminelles de la plupart des états de l'Europe,
ait parvenir, à la Société économique de cette ville, un
x de cinquante louis en faveur du mémoire que la Société
gera le meilleur sur l'objet qui suit :

Composer et rédiger un plan complet et détaillé de législa-
[redacted]

le landgrave de Hesse avaient aussi envoyé des sommes d'argent; et, ce qui valait mieux encore, il voulut présenter ses observations, « ses doutes », comme il dit, sur le sujet mis au concours, afin d'ouvrir la voie aux concurrents. Tel est l'objet de l'écrit intitulé : *Prix de la justice et de l'humanité*, et qui est en quelque sorte son testament politique, car il est mort l'année suivante.

Recueillons maintenant dans ces divers écrits, auxquels il faut joindre quelques articles du *Dictionnaire philosophique*, les idées les plus importantes, sinon pour nous, du moins par rapport à l'époque où Voltaire écrivait : « De quelque côté qu'on jette les yeux, disait-il, en terminant son commentaire sur le livre de Beccaria, on trouve la contrariété, la dureté, l'incertitude, l'arbitraire. Nous cherchons dans ce siècle à tout perfectionner; cherchons donc à perfectionner les lois dont nos vies et nos fortunes dépendent. »

1° Un grand principe mis en lumière par Voltaire dans son *Essai sur les probabilités en fait de justice*, c'est que, si, dans les affaires *civiles*, où il n'est question que d'argent, il est quelquefois nécessaire de se décider d'après la plus grande probabilité, comme quand il s'agit d'expliquer un testament équivoque ou une clause ambiguë d'un contrat de mariage, d'interpréter une loi obscure

les successions, sur le commerce, etc., dans les
ires *criminelles*, où il y va de la vie et de l'hon-
r des citoyens, la plus grande probabilité ne
fit plus.

Pourquoi? C'est que si un champ est contesté entre
x parties, il est évidemment nécessaire, pour l'intérêt
lic et pour la justice particulière, que l'une des deux
ties possède le champ. Il n'est pas possible qu'il n'appar-
ne à personne. Mais quand un homme est accusé d'un
t, il n'est pas évidemment nécessaire qu'il soit livré au
rreau sur la plus grande probabilité. Il est très-possible
il vive sans troubler l'harmonie de l'État. Il se peut que
gt apparences contre lui soient balancées par une seule en sa
[redacted]

fréquents il y a quelques années; la justice était égarée hors de ses limites; l'attention portée aux affaires d'État, la précipitation, et je ne sais quel désir secret de se rendre redoutables, coûta la vie à plus d'un innocent; et de cruels supplices suivirent de légers délits, qu'une correction paternelle aurait suffisamment expiés. L'Europe en fut indignée, et n'en parle encore qu'avec une horreur douloureuse. »

2° Un autre grand principe, c'est que la procédure criminelle ne traite pas l'*accusé* comme un *coupable*, et qu'elle lui fournisse tous les moyens possibles de se justifier. A ce sujet, Voltaire attaque vivement la procédure criminelle de son temps, qui, dit-il, « en plusieurs points semble n'avoir été dirigée qu'à la perte des accusés. »

« Un homme est-il accusé d'un crime (1), vous l'enfermez d'abord dans un cachot affreux; vous ne lui permettez communication avec personne; vous le chargez de fer, comme si vous l'aviez déjà jugé coupable. Les témoins qui déposent contre lui sont entendus secrètement (2); il ne les voit qu'un moment à la confrontation; avant d'entendre leurs dépositions, il doit alléguer les moyens de reproches qu'il a contre

(1) *Commentaire sur le livre des délits et des peines*, XXII.

(2) « Toutes ces procédures secrètes, dit Voltaire dans le *Prix de la justice et de l'humanité* (art. 24), ressemblent peut-être trop à la mèche qui brûle imperceptiblement pour mettre le feu à la bombe. »

; il faut les circonstancier; il faut qu'il nomme au même ant toutes les personnes qui peuvent appuyer ces moyens; 'est plus admis aux reproches après la lecture des dépo-ons. S'il montre aux témoins, ou qu'ils ont exagéré des , ou qu'ils en ont omis d'autres, ou qu'ils se sont trom- sur les détails, la crainte du supplice les fera persister s leur parjure. Si des circonstances que l'accusé aura ncées dans son interrogatoire sont rapportées différem-nt par les témoins, c'en sera assez à des juges ignorants prévenus pour condamner un innocent ».

Quel est l'homme que cette procédure n'épouvante pas? el est l'homme juste qui puisse être sûr de n'y pas suc-nber? O juges! Voulez-vous que l'innocent accusé ne nfuie pas, facilitez-lui les moyens de se défendre ».

La loi semble obliger le magistrat à se conduire envers

« Elle est prohibée avec exécration (écrit Voltaire en 1777, dans le *Prix de la justice et de l'humanité*) dans le vaste empire de la Russie. Elle est abolie dans tous les États du héros du siècle, le roi de Prusse ; dans ceux de l'impératrice reine ; le juste et bienfaisant landgrave de Hesse l'a proscrite ; elle est abhorrée dans l'Angleterre et dans d'autres gouvernements. »

Malheureusement Voltaire admet une exception en faveur de la torture.

« J'oserais croire, dit-il au même lieu (art. 24), qu'il n'a été qu'un seul cas où la torture parut nécessaire ; et c'est l'assassinat de Henri IV, l'ami de notre république, l'ami de l'Europe, celui du genre humain. Le crime de sa mort perdait la France, exposait nos provinces, troublait vingt États. L'intérêt de la terre était de connaître les complices de Ravaillac. »

Voltaire n'admet que cette seule exception, mais cela est déjà beaucoup trop : il n'y a pas d'exception à la loi qui repousse une pareille monstruosité. Sur ce point, l'impératrice de Russie se montra plus libérale que lui : elle proscrivit la question sans aucune réserve, bien que, parmi les jurisconsultes qu'elle avait consultés, ceux mêmes qui en demandaient la suppression, fussent d'avis de la conserver pour le crime de lèse-majesté.

Sauf ce point, nul n'a parlé avec plus de force contre

orture. Écoutez ce qu'il en dit dans son *Com-*
taire sur le livre des délits et des peines (XII) :

Tous les hommes, étant exposés aux attentats de la vio-
ou de la perfidie, détestent les crimes dont ils peuvent
les victimes. Tous se réunissent à vouloir la punition
principaux coupables et de leurs complices : et tous,
ndant, par une pitié que Dieu a mise dans nos cœurs,
vent contre les tortures qu'on fait souffrir aux accusés
on veut arracher l'aveu. La loi ne les a pas encore
lamnés, et on leur inflige, dans l'incertitude où l'on est
leur crime, un supplice beaucoup plus affreux que la
qu'on leur donne, quand on est certain qu'ils la méri-
Quoi! J'ignore encore si tu es coupable, et il faudra

[redacted]

réserve de preuves, question en présence de deux conseillers, question en présence d'un médecin, d'un chirurgien; question qu'on donne aux femmes et aux filles, pourvu qu'elles ne soient pas enceintes. Il semble que tous ces livres aient été composés par le bourreau.

» On est bien surpris de trouver dans ce Code d'horreur une lettre du chancelier d'Aguesseau, du 4 janvier 1734, dans laquelle sont ces propres termes : « ou la preuve du crime est complète, ou elle ne l'est pas. Au premier cas, il n'est pas douteux qu'on doive prononcer la peine portée par les ordonnances; mais, dans le dernier cas, il est aussi certain que l'on ne peut ordonner que la question ou un plus ample informé.

» Quel est donc l'empire du préjugé, illustre chef de la magistrature! Quoi! vous n'avez point de preuves, et vous punissez pendant deux heures un malheureux par mille morts, pour vous mettre en droit de lui en donner une d'un moment! Vous savez assez que c'est un secret sûr pour faire dire tout ce qu'on voudra à un innocent qui aura des muscles délicats, et pour sauver un coupable robuste. On l'a tant dit! Il en est tant d'exemples! Est-il possible qu'il vous soit égal d'ordonner ou des tourments affreux ou un plus ample informé? Quelle épouvantable et ridicule alternative! »

4° Il est encore un grand principe, un principe fondamental en matière criminel : ce principe, proclamé par Montesquieu, développé par Beccaria, défendu par Voltaire est celui d'une juste proportion entre les délits et les peines, entre les crimes et les

timents. Cette proportion est commandée à la par la justice et par l'intérêt de la société.

En Allemagne et en France, dit Voltaire (*Prix de la ce et de l'humanité*, art. 2), on fait expirer sur la roue, distinction, ceux qui ont commis des vols sur les grands nins, et ceux qui ont joint le meurtre à la rapine. Com- n'a-t-on pas vu que c'était avertir ces brigands d'être sins, afin d'exterminer les objets et les témoins de leur e? Punissez, mais ne punissez pas aveuglément. Punis- mais utilement. Si on peint la justice avec un bandeau es yeux, il faut que la raison soit son guide. »

n frémit quand on songe à tous les délits, réels [redacted]

« On a vu pendre, dans une ville très-riche, il n'y a pa longtemps, une fille de dix-huit ans. Quel était son crime Elle avait pris dix-huit serviettes à une cabaretière, sa maîtresse, qui ne lui payait point ses gages. Quel est l'effet de cette loi inhumaine, qui met ainsi dans la balance une vie précieuse contre dix-huit serviettes? C'est de multiplier les vols. » (*Ibid.*)

Elle punissait de mort la fabrication de la fausse monnaie.

« J'ai connu un jurisconsulte, dit Voltaire à ce sujet, dans son *Commentaire de Beccaria* (art. 17), qui voulait qu'on condamnât ce coupable, comme un homme habile et utile, à travailler à la monnaie du roi les fers aux pieds. »

Je pourrais citer bien d'autres cas, qui montrent que les codes de cette époque étaient, comme celui de Dracon, écrits avec du sang.

5° A l'égard du *meurtre*, Voltaire ne va pas jusqu'à se prononcer, avec Beccaria, contre la légitimité de la peine de mort; mais il incline évidemment du côté de ce jurisconsulte, et voudrait qu'on substituât, au moins dans la plupart des cas, les travaux forcés à la mort.

« C'est à vous, messieurs, dit-il (*Prix de la justice et de l'humanité*, art. 3), d'examiner dans quel cas il est équitable d'arracher la vie à votre semblable, à qui Dieu l'a

ée. — Vous qui travaillez à réformer ces lois, voyez le jurisconsulte M. Beccaria, s'il est bien raisonnable pour apprendre aux hommes à détester l'homicide, des strats soient homicides, et tuent un homme en grand reil. Voyez s'il est nécessaire de le tuer quand on peut nir autrement, et s'il faut gager un de vos compatriotes massacrer utilement votre compatriote, excepté dans ul cas : c'est celui où il n'y aurait pas d'autre moyen uver la vie du plus grand nombre. C'est le cas où l'on n chien enragé. Dans toute autre occurence, condam- e criminel à vivre pour être utile; qu'il travaille conti- ement pour son pays, parce qu'il a nui à son pays. Il éparer le dommage, la mort ne répare rien. »

a mort ne répare rien, voilà un des plus forts

j'emprunterai le récit à Voltaire lui-même, et qui montre jusqu'où allait encore la barbarie à cette époque, au moins dans certains cas.

Un pauvre diable, « un homme, dit Voltaire, dont l'humeur sombre et ardente avait toujours ressemblé à la démence, en en mot un véritable fou, frappe un jour Louis XV, au côté, d'un coup de canif, non pas pour le tuer, mais dans la pensée de lui *donner un avertissement*, afin qu'il cessât de persécuter le Parlement et qu'il punît l'archevêque, *cause de tout le mal*. Ce cerveau détraqué eût dû être envoyé à la Bastille ; voici le supplice qu'on lui fit subir, après qu'il eût été soumis aux tortures les plus cruelles. On avait fait venir d'Avignon une machine questionnaire, inventée par la diabolique imagination des inquisiteurs pontificaux.

« On mit dans les préparatifs du supplice de ce misérable, et dans son exécution, un appareil et une solennité sans exemple. On avait entouré de palissades un espace de cent pieds en carré, qui touchait à la grande porte de l'Hôtel-de-Ville. Cet espace était occupé en dedans et au dehors de tout le guet de Paris. Les gardes-françaises occupaient toutes les avenues, et des corps de gardes-suisses étaient répandus dans toute la ville. Le prisonnier fut placé vers les cinq heures (28 mars 1757) sur un échafaud de huit pieds carrés. On le lia avec de grosses cordes retenues par des cercles de fer qui assujettissaient ses bras et ses cuisses. On commença par lui

er la main dans un brasier rempli de soufre allumé; ite, il fut tenaillé avec de grosses pinces ardentes, aux , aux cuisses et à la poitrine. On lui versa du plomb fondu de la poix-résine et de l'huile bouillante sur toutes les s. Ces supplices réitérés lui arrachaient les plus affreux ements. Quatre chevaux vigoureux, fouettés par quatre ts de bourreau, tiraient les cordes qui portaient sur les s sanglantes et enflammées du patient; les tirades et les usses durèrent une heure. Les membres s'allongèrent et e séparèrent point. Les bourreaux coupèrent enfin quels muscles. Ses membres se détachèrent l'un après l'autre. iens, ayant perdu deux cuisses et un bras respirait re; il n'expira que lorsque le bras qui lui restait fut ré de son tronc tout sanglant. Les membres et le tronc nt jetés dans un bucher préparé à dix pas de l'écha-

le même arrêt, de quitter leur nom de Damiens, devenu exécrable (1).

Ajoutons aussi un détail qui peint les mœurs aristocratiques de ce temps : de grands seigneurs offrirent leurs chevaux pour l'écartellement du pauvre diable, et des femmes de la haute noblesse crurent faire leur cour en se disputant à prix d'or les fenêtres de la Grève pour aller se repaître de ces horreurs.

7° Voltaire se prononce aussi contre la confiscation, peine injuste, car elle n'atteint pas seulement le coupable, mais sa famille innocente : « après avoir fait mourir un coupable, dit-il (*Prix*, art. 27), il ne reste plus qu'à prendre ses dépouilles ».

8° Enfin il appelle l'attention sur la nécessité de réformer les prisons :

« Il ne faut pas qu'une prison ressemble à un palais ; il ne faut pas non plus qu'elle ressemble à un charnier. On se plaint que la plupart des geôles en Europe soient des cloaques d'infection, qui répandent les maladies et la mort, non-seulement dans leur enceinte, mais dans le voisinage. Le jour y manque, l'air n'y circule point. Les détenus ne s'entrecommuniquent que des exhalaisons empestées. Ils éprouvent un supplice cruel avant d'être jugés. La charité et la bonne

(1) *Précis du siècle de Louis XV*, ch. XXXVII.

ice devraient remédier à cette négligence inhumaine et
ngereuse. »

Toutes ces questions ne sont pas sans doute trai-
es avec toute la rigueur, toute la profondeur, toute
tendue qu'elles comportent; mais sur tous ces
ints Voltaire fait entendre la voix même de l'hu-
anité, et il lui emprunte ses accents les plus péné-
ants. Aussi a-t-il puissamment coucouru à la
forme de la jurisprudence criminelle en France
en Europe. Quand on mesure le progrès qui s'est
t dans cette voie, on ne saurait avoir trop de recon-
issance pour les esprits auxquels nous les devons,
Montesquieu, les Beccaria, les Voltaire. Il s'en
[redacted]

en quelque sorte l'unique but de sa philosophie : il finit par n'en plus connaître d'autre (1). Aussi les lois qu'ont enfantées le fanatisme et la superstition sont-elles surtout celles qui excitent son indignation et appellent ses foudres.

Dans son *Commentaire de Beccaria* et dans le *livre de la justice et de l'humaité*, il tonne contre les peines civiles, particulièrement contre la peine de mort infligée aux hérétiques, c'est-à-dire à ceux qui s'écartent de la religion dominante.

Voltaire ne s'attaque pas ici seulement au moyen âge, mais à son temps. « Un prédicant calviniste, dit-il en rappelant l'édit de 1714 (*Commentaire*), un prédicant calviniste, qui vient prêcher ses ouailles dans certaines provinces est puni de mort, s'il est découvert, et ceux qui lui ont donné à souper et à coucher sont envoyés aux galères perpétuelles. » — Et il ajoute plus loin, à propos de la confiscation, que leurs biens sont confisqués, et que leur femme et leurs enfants sont réduits à mendier leur pain. Ce n'était pas là de l'histoire ancienne.

(1) Dans le recueil des lettres inédites, récemment publié sous ce titre : *Voltaire à Ferney*, on lit les lignes suivantes adressées par Voltaire à madame Gabriel Crammer, à propos de la mort de M. du Commun : « Oui, c'était un philosophe, mais il était philosophe pour lui, et il me faut des gens qui le soient pour les autres, des esprits qui répandent la lumière et *rendent le fanatisme exécrable*. »

Il ne s'élève pas avec moins de force contre la loi i punissait de mort le sacrilége; il rappelle et nmente ces belles paroles de Montesquieu : « Il ut honorer la divinité, et non la venger. »

« Pesons ces paroles : elles ne signifient pas qu'on doive ndonner le maintien de l'ordre public; elles signifient, nme le dit le judicieux auteur des *Délits et des peines*, 'il est absurde qu'un insecte croie venger l'Être suprême. »

Ce n'était pas là non plus de l'histoire ancienne. terrible aventure du chevalier Labarre est de 1766, st-à-dire de l'année même, où Voltaire publia son nmentaire de Beccaria. Il rappelle lui-même cette astrophe dans le *Livre de la justice et de l'hu-*

Dans ce traité, Voltaire n'a pas de peine à établir que l'intolérance est contraire au droit naturel, au droit humain, non moins qu'au véritable esprit de l'Évangile : « Si vous voulez ressembler à Jésus-Christ, soyez martyrs et non pas bourreaux. » Il s'élève avec force contre les proscriptions qui frappaient encore les fils des victimes de la révocation de l'édit de Nantes, et contre les lois qui refusaient aux protestants un état civil. Il ne va pas sans doute aussi loin que le veulent le droit et la justice, et en général il invoque plutôt la *tolérance* que les *droits de la liberté de conscience*. Voltaire est surtout l'apôtre de la tolérance ; mais, sous ce nom, le principe même de la liberté religieuse fait son chemin. Chaque heure a son œuvre et son langage appropriés au temps, aux circonstances, aux personnes. N'oublions pas, d'ailleurs, qu'ici c'est le politique qui parle autant que le philosophe :

« Nous savons que plusieurs chefs de famille, qui ont élevé de grandes fortunes dans les pays étrangers, sont prêts à retourner dans leur patrie ; ils ne demandent que la protection de la loi naturelle, la validité de leurs mariages, la certitude de l'état de leurs enfants, le droit d'hériter de leurs pères, la franchise de leurs personnes ; point de temples publics, point de droit aux charges municipales, aux dignités ; les catholiques n'en ont ni à Londres, ni en plusieurs autres pays. Il ne s'agit plus de donner des priviléges immenses,

s places de sûreté à une faction, mais de laisser vivre un
uple paisible, d'adoucir des édits autrefois peut-être néces-
res et qui ne le sont plus. Ce n'est pas à nous d'indiquer
ministère ce qu'il faut faire; il suffira de l'implorer pour
s infortunés. »

Citons encore la conclusion de l'ouvrage, où éclate
bien l'esprit qui anime Voltaire :

« Cet écrit sur la tolérance est une requête que l'humanité
ésente au pouvoir et à la prudence. Je sème un grain qui
urra un jour produire une moisson. Attendons tout du
nps, de la bonté du roi, de la sagesse de ses ministres, et
l'esprit de raison qui commence à répandre partout sa
nière.

[redacted]

belle moisson. Peu d'années après sa mort, en 1787, l'état civil était *légalement* restitué aux protestants, et bientôt la Révolution de 1789 leur rendait, outre les droits civils, les droits politiques. Ce fut en grande partie l'œuvre de Voltaire. On l'oublie trop aujourd'hui : c'est à la philosophie du XVIIIe siècle, c'est à Voltaire en particulier qu'est dû ce grand acte accompli par la Révolution française, d'avoir rendu les droits civils et politiques indépendants de la différence de religion, et d'avoir ainsi vraiment satisfait au principe de la liberté de conscience. Jusque-là les protestants ne jouissaient de ces droits que dans les pays où ils étaient les maîtres, et ces droits, trop souvent ils les refusaient aux autres ; à partir de cette époque, ils furent admis, au moins en France, aux mêmes droits civils et politiques que les autres citoyens ; et, dans les pays où régnait le protestantisme, ils durent à leur tour se relâcher toujours davantage de leur vieille intolérance, et faire une part de plus en plus large au principe de la liberté de conscience, c'est-à-dire en définitive à leur propre principe. Ce principe est en effet contenu en germe dans la Réforme, mais c'est la philosophie du XVIIIe siècle qui a développé ce germe. Il n'a pas encore, il est vrai, produit tous ses fruits : il reste beaucoup à faire ; mais il a été déjà beaucoup fait, et c'est, je le répète, à la philosophie

VIII[e] siècle, après la Réforme, qu'en revient
neur. Il n'y aurait pas moins d'injustice et
ratitude à oublier les services de l'une que
de l'autre.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

—

VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE ET FIN).

Polémique de Voltaire contre l'esclavage. — Contre le servage. — Amour de Voltaire pour le bien public ; — son admiration pour Turgot. — Conclusion.

Nous avons entendu en quelque sorte l'humanité elle-même protester par la bouche de Voltaire contre la barbarie de la procédure criminelle et de la législation pénale, qui étaient encore en pleine vigueur au XVIIIe siècle en France et dans la plupart des États de l'Europe, et en provoquer la réforme par sa voix en même temps que par celle de Montesquieu, le premier en date, de Beccaria, qui a attaché son nom à cette réforme, et d'autres philosophes qui suivirent ces promoteurs dans la même route (1).

(1) Un des nombreux ouvrages auxquels donna lieu la question soulevée par Montesquieu, Beccaria et Voltaire, portait ce titre piquant : *Essai sur quelques changements qu'on pourrait faire dès*

[redacted] aussi l'humanité que nous avons entendue
[redacted] ce grand procès intenté par Voltaire à l'intolé-
[redacted] et, sur ce point encore, sur ce point surtout,
[redacted] à lui, en grande partie, qu'est dû le progrès
[redacted] s'est fait dans les institutions et dans les lois, en
[redacted] temps que dans les idées et dans les mœurs.
[redacted] encore l'humanité que nous allons entendre au-
[redacted] s'élever, par la voix de Voltaire, contre
[redacted] contre le servage et contre cette grande
[redacted] qu'on appelle la guerre.

[redacted] On parle souvent de l'esclavage comme d'une
[redacted] de l'antiquité, qui aurait disparu avec le
[redacted] On oublie que si, chez les peuples
[redacted] cette institution s'est transformée dans le

[redacted]

bonne heure, il n'y a rien à répondre à cet argument.

L'esclavage était donc une des institutions sociales que la philosophie du XVIII[e] siècle trouvait en face d'elle. Elle ne pouvait manquer de flétrir et d'attaquer un tel attentat à l'humanité. Elle reprit sur ce point la polémique instituée par les stoïciens, Sénèque, Épictète, Dion (1), contre cette institution, que le moyen âge avait sanctionnée, en s'appuyant à la fois sur l'autorité d'Aristote et sur celle des apôtres ou des Pères de l'Église, et qui, jusqu'au XVI[e] siècle, n'avait point trouvé de contradicteur.

Montesquieu ouvre ici encore la carrière. « Il peint, dit Voltaire, qui le critique et même le persiffle souvent, mais qui sait aussi lui rendre hommage, il peint l'esclavage des nègres avec le pinceau de Molière. » Voltaire, à son tour, vient mêler sa voix à celle de Montesquieu pour venger l'humanité outragée et attaquer un si monstrueux abus.

Ceux qui défendaient l'esclavage invoquaient l'autorité de Puffendorf, disant qu'il a été établi « par un libre consentement des parties et par un contrat de faire afin qu'on nous donne. » Voltaire se con-

(1) Voyez l'*Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, par J. Denis, t. II, p. 20 et suivantes.

te de leur répondre : « Je ne croirai Puffendorf e quand il m'aura montré le premier contrat. »

On invoquait aussi l'autorité de Grotius. « Grotius nande si un homme fait captif à la guerre a le it de s'enfuir (et remarquez qu'il ne parle pas n prisonnier sur sa parole d'honneur). Il décide il n'a pas ce droit. » — « Que ne dit-il aussi, ajoute taire pour le réfuter, qu'ayant été blessé, il n'a le droit de se faire panser? La nature décide tre Grotius. »

On alléguait, d'ailleurs, en faveur de l'esclavage, térêt même des esclaves. Ce thème avait été ré- nment développé par un de ces esprits qui, par [redacted]

veulent, par le travail, pour lequel l'homme est né, et qui est le gardien de l'innocence comme le consolateur de la vie. Personne, dit l'auteur, n'est chargé de les nourrir, de les secourir ; au lieu que les esclaves étaient nourris et soignés par leurs maîtres ainsi que leurs chevaux. »

La réponse de Voltaire est fort simple :

« Cela est vrai, dit-il, mais l'espèce humaine aime mieux se pourvoir que dépendre ; et les chevaux nés dans les forêts les préfèrent aux écuries. »

Et plus loin :

« C'est aux hommes sur l'état desquels on dispute, à décider quel est l'état qu'ils préfèrent. Interrogez le plus vil manœuvre, couvert de haillons, nourri de pain noir, dormant sur la paille dans une hutte entr'ouverte ; demandez-lui s'il voudrait être esclave, mieux nourri, mieux vêtu, mieux couché ; non-seulement il répondra en reculant d'horreur, mais il en est à qui vous n'oseriez en faire la proposition. Demandez ensuite à un esclave s'il désirerait d'être affranchi, et vous verrez ce qu'il vous répondra. Par cela seul la question est décidée (1). »

C'est ainsi que, sans traiter méthodiquement et sous toutes ses faces la question de l'esclavage (ce qui n'est pas sa manière), Voltaire accable, en quel-

(1) Montesquieu avait dit : « Ceux qui parlent le plus pour l'esclavage l'auraient le plus en horreur, et les hommes les plus misérables l'auraient en horreur de même. »

mots, cette monstrueuse institution de son iro-
t de son bon sens, à la fois si spirituel et si hu-
. Quelques lignes de cet écrivain valent souvent
coup mieux que bien des gros traités.

Si l'esclavage subsistait encore au temps de
ire sous sa forme antique, comme il subsiste
re aujourd'hui, bien que depuis ce temps plu-
s nations, l'Angleterre, la France (en 1848),
nt aboli dans leurs colonies, c'était en Amérique.
e curieuse, c'est dans le nouveau monde qu'a
ru, dans toute sa laideur, cette plaie de l'ancien
de. Mais en Europe, dans la plupart des États,
avage avait pris une nouvelle forme, celle du
ge; et sous cette forme, il existait encore en

[redacted]

Français qui sont de la même condition que le bétail de la terre qu'ils arrosent de leurs larmes, et que leur état se règle par les mêmes lois. »

En quoi consistait ce nouveau genre d'esclavage? C'est ce que Voltaire lui-même va nous apprendre.

Il était double. Il y avait l'esclavage de la personne (servitude personnelle), et la servitude des fonds (servitude réelle).

« La condition de la personne constituée en *mainmorte* est telle que le seigneur est nécessairement son héritier, si elle meurt sans que ses enfants ou ses proches parents vivent et demeurent avec elle dès la naissance sans interruption, et usent du même pot et feu. »

Ainsi l'on ne pouvait disposer de ses biens en faveur de ses enfants, si ceux-ci n'avaient toujours vécu avec leur père, dans la même maison et à la même table.

D'après cela, suivant la coutume de la Franche-Comté contre laquelle réclame Voltaire (1), une fille qui se mariait perdait tout droit à son héritage, si, pendant les six premiers mois de son mariage, elle couchait hors de la maison paternelle.

(1) *Coutume de Franche-Comté sur l'esclavage imposé à des citoyens par une vieille coutume.*

Jn enfant, ajoute Voltaire, quitte-t-il la maison pater-
pour aller chercher fortune ailleurs, ou acquérir la
té, il perd le droit de succéder à son père : le seigneur
on héritier.

Une mère, passant à de secondes noces, emmène-t-elle
enfant : s'il meurt, le seigneur est son héritier. »

oilà pour l'esclavage personnel. « L'esclavage
est celui qui est affecté à une habitation. »

Le serf est privé de la faculté d'hypothéquer et de
re son bien, et par conséquent, il ne peut, ni faire des
unts pour améliorer ses terres, ni se livrer au com-
e (1).

Les femmes qui même apportent à leurs maris une dot

[redacted]

France, sa veuve, ses enfants, ont été tout étonnés de voir des huissiers venir s'emparer de leurs meubles, les vendre au nom de saint Claude, et chasser une famille entière de la maison de son père (1). »

Telles étaient les servitudes qui pesaient encore à cette époque sur une partie de la France, en particulier sur la Franche-Comté.

« On demande, à ce propos, dit Voltaire (2), comment la comté de Bourgogne eut le sobriquet de *franche* avec une telle servitude. C'est sans doute comme les Grecs donnèrent aux Furies le nom d'*Euménides*, bons cœurs. »

Les moines usaient et abusaient largement pour leur part de cet état de choses.

« Les corps ecclésiastiques se sont toujours montrés les plus empressés à s'arroger ce droit odieux de servitude, à l'étendre au delà de ses bornes et à l'exercer avec plus de dureté. Les moines possèdent la moitié des terres de la Franche-Comté, et toutes ces terres ne sont peuplées que de serfs (3). »

On sait avec quelle ardeur Voltaire prit en main la

(1) *Au roi en son conseil pour les sujets du roi qui réclament la liberté en France contre des moines bénédictins devenus chanoines de Saint-Claude en Franche-Comté.*

(2) *Dictionnaire philosophique.*

(3) *Extrait d'un mémoire, etc.*

iffranchissement. Si sa voix ne fut pas écoutée it de suite, elle finit par se faire entendre, et le)uvement d'affranchissement dont il a été l'un des emiers et l'un des plus ardents à donner le signal st propagé et continue aujourd'hui ; il vient ème de gagner la Russie.

3. L'homme qui protestait, au nom de l'humanité, ıtre toute barbarie, ne pouvait pas rester muet la plus grande de toutes les barbaries, sur la erre. Sans doute la guerre est légitime, quand elle nécessaire pour défendre le droit (de même que nploi de la force dans le cas de légitime défense); is il est rare qu'elle n'ait pas un autre but, et, -elle légitime, elle est toujours un moyen barbare;

[redacted]

ne pas repousser ce qu'il y avait de chimérique dans les plans du bon abbé; et, d'un autre côté, quelque pénétré qu'il fût du sentiment de l'humanité, il n'élevait pas assez son esprit vers l'idéal de l'humanité pour concevoir, à la manière de Kant, l'idée de la paix perpétuelle comme le but que la raison impose aux efforts des hommes et dont ils doivent tendre à se rapprocher toujours davantage. Il croit que la guerre est *un fléau inévitable*, mais il n'en dirige pas moins contre cette barbarie ses traits les plus acérés. Écoutons-le :

« C'est sans doute un très-bel art (1), que celui qui désole les campagnes, détruit les habitations et fait périr, année commune, quarante mille hommes sur cent mille. . . . . .

. . . .

» Un généalogiste prouve à un prince qu'il descend en droite ligne d'un comte dont les parents avaient fait un pacte de famille, il y a trois ou quatre cents ans, avec une maison dont la mémoire même ne subsiste plus. Cette maison avait des prétentions éloignées sur une province dont le dernier possesseur est mort d'apoplexie : le prince et son conseil voient son droit évident. Cette province, qui est à quelques centaines de lieues de lui, a beau protester qu'elle ne le connaît pas, qu'elle n'a nulle envie d'être gouvernée par lui; que pour donner des lois aux gens, il faut au moins avoir leur consentement; ces discours ne parviennent pas seulement

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. GUERRE.

oreilles du prince, dont le droit est incontestable. Il ve incontinent un grand nombre d'hommes qui n'ont à perdre : il les habille d'un gros drap bleu à cent dix l'aune, borde leur chapeau avec du gros fil blanc, les tourner à droite et à gauche, et marche à la gloire.

Les autres princes, qui entendent parler de cette équipée, rennent part, chacun selon son pouvoir, et couvrent une te étendue de pays de plus de meurtriers mercenaires que gis-Kan, Tamerlan, Bajazet, n'en traînèrent à leur suite.

Des peuples assez éloignés entendent dire qu'on va se re, et qu'il y a cinq ou six sous par jour à gagner pour s'ils veulent être de la partie ; ils se divisent aussitôt en x bandes comme des moissonneurs, et vont vendre leurs ices à quiconque veut les employer.

Ces multitudes s'acharnent les unes contre les autres,

été détruite de fond en comble, alors on chante, à quatre parties, une chanson assez longue, composée dans une langue inconnue à tous ceux qui ont combattu, et, de plus, toute farcie de barbarismes. La même chanson sert pour les mariages et pour les naissances, ainsi que pour les meurtres; ce qui n'est point pardonnable, surtout dans la nation la plus renommée pour les chansons nouvelles. »

Puis, s'adressant à ces prédicateurs ou à ces moralistes qui ne trouvent rien à dire contre ces meurtres, contre ces rapines, contre ces brigandages, contre cette rage universelle qui désole le monde, il s'écrie :

« Misérables médecins des âmes, vous criez pendant cinq quarts d'heure sur quelques piqûres d'épingles, et vous ne dites rien sur la maladie qui nous déchire en mille morceaux! Philosophes moralistes, brûlez tous vos livres. Tant que le caprice de quelques hommes fera loyalement égorger des milliers de nos frères, la partie du genre humain consacrée à l'héroïsme sera ce qu'il y a de plus affreux dans la nature entière.

» Que deviennent et que m'importent l'humanité, la bienfaisance, la modestie, la tempérance, la douceur, la sagesse, la piété, tandis qu'une demi-livre de plomb, tirée de six cents pas me fracasse le corps, et que je meurs à vingt ans dans des tourments inexprimables, au milieu de cinq ou six mille mourants, tandis que mes yeux, qui s'ouvrent pour la dernière fois, voient la ville où je suis né détruite par le fer et par la flamme, et que les derniers sons qu'entendent mes oreilles

nt les cris des femmes et des enfants expirants sous des ines, le tout pour les prétendus intérêts d'un homme que us ne connaissons pas. »

Et c'est après avoir ainsi parlé de la guerre que ltaire ajoute : « ce qu'il y a de pis, c'est que la erre est un fléau inévitable. » — Mais si elle est une ose si barbare, si atroce, si absurde, si contraire à umanité et à la raison, pourquoi déclarer qu'elle t un fléau inévitable ? Il est vrai que l'histoire nous ontre partout les nations armées les unes contre autres ; mais doit-on nécessairement juger de venir par le passé ? Ou il faut désespérer de la rai- n, ou il faut croire qu'elle finira par triompher de

Voici ce qu'il pensait de cette belle maxime (1) :

« Elle peut laisser le couvent dans la médiocrité, dans le relâchement et dans le mépris. Quand l'émulation n'excite point les hommes, ce sont des ânes qui vont leur chemin lentement, qui s'arrêtent au premier obstacle, et qui mangent tranquillement leurs chardons à la vue des difficultés qui les rebutent ; mais, aux cris d'une voix qui les encourage, aux piqûres d'un aiguillon qui les réveille, ce sont des coursiers qui volent et qui sautent au delà de la barrière. Sans les avertissements de l'abbé de Saint-Pierre, les barbaries de la taille arbitraire ne seraient peut-être jamais abolies en France. Sans les avis de Locke, le désordre public dans les monnaies n'eût point été réparé à Londres. Il y a souvent des hommes qui, sans avoir le droit de juger leurs semblables, aiment le bien public autant qu'il est négligé par ceux qui acquièrent, comme une métairie, le pouvoir de faire du bien et du mal. »

Voltaire fut précisément un de ces hommes. Aussi ne demeura-t-il pas indifférent aux questions soulevées par cette nouvelle science sociale qu'a créée le XVIII[e] siècle sous le nom d'économie politique, et y porta-t-il, avec cet amour de l'humanité et du bien public qui l'animait, ce bon sens et cet esprit qu'il possédait à un si haut degré. C'est ainsi que, s'il a finement raillé les exagérations et les bizarreries des

(1) *Ce qu'on ne fait pas et ce qu'on pourrait faire.*

nomistes (1), il s'est rangé de leur côté, toutes les s qu'ils avaient pour eux la raison et qu'ils marient dans le sens du progrès. Voyez, entre autres its, sa *diatribe à l'auteur des Éphémérides* (2), où, s les formes les plus piquantes, il soutenait avec rgot le principe de la libre circulation des grains, is où il avait le tort, paraît-il, d'attribuer aux prêtres, ns les derniers troubles, un rôle qu'ils n'y avaient int eu. Ce fut du moins le motif qui fit supprimer écrit par un arrêt du Conseil du 19 août 1775. On nçoit l'admiration de Voltaire pour Turgot et pour édits qui furent rendus sous son administration :

« J'appris, dit le personnage qu'il met en scène dans sa

soixante ans que je lis des édits ; ils nous dépouillaient presque tous de la liberté naturelle en style inintelligible, et en voici un qui nous rend notre liberté, et j'en entends tous les mots sans peine. Voilà la première fois, chez nous, qu'un roi a raisonné avec son peuple ; l'humanité tenait la plume, et le roi a signé. Cela donne envie de vivre : je ne m'en souciais guère auparavant. »

Turgot représentait, dans la politique, la philosophie, la liberté, non pas sans doute encore la liberté politique, mais la liberté du travail et de l'industrie, et déjà la liberté des cultes, qu'il réclamait, comme Voltaire, au nom de la raison d'État, du droit naturel et des vrais principes religieux (1); il travaillait ainsi à affranchir l'homme, et à lui rendre, avec sa liberté, sa dignité. Vous avez vu comment Voltaire lui témoigna son admiration dans son voyage à Paris, peu de jours avant sa mort. Cette admiration, il l'avait d'ailleurs exprimée sous toutes les formes, et elle lui avait inspiré de très-beaux vers. Dans l'*Ode sur le passé et le présent* (2), il s'écrie :

Contemple la brillante aurore
Qui t'annonce enfin les beaux jours :
Un nouveau monde est près d'éclore ;
Até disparaît pour toujours.

(1) Voyez le *Mémoire sur la tolérance*, adressé au roi au retour du sacre.

(2) Juin 1775.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

Vois l'auguste philosophie
Chez toi si longtemps poursuivie,
Dicter ses triomphantes lois.
La vérité vient avec elle
Ouvrir la carrière immortelle,
Où devraient marcher tous les rois.

. . . .

Quels dieux répandent ces bienfaits ?
« C'est un seul homme. » — Et le vulgaire
Méconnait les biens qu'il a faits !
Le peuple en son erreur grossière
Ferme les yeux à la lumière ;
Il n'en peut supporter l'éclat.
Ne recherchons point ses suffrages :
Quand il souffre, il s'en prend aux sages ;
Est-il heureux, il est ingrat.

Que dirai-je encore? Je n'ai dissimulé aucun des défauts de Voltaire, mais je me suis surtout efforcé de mettre en lumière l'esprit qui l'anime et qui fait sa grandeur : l'esprit d'humanité. Ce mot que j'ai tant de fois répété, à propos de Voltaire, je ne puis que le répéter encore en finissant : il résume toute sa philosophie. Il s'est fait, dans notre siècle, une violente réaction contre Voltaire. Mais prenez garde que cette réaction a bien moins sa cause dans les défauts et les excès de cet écrivain que dans l'esprit même du passé, auquel il a porté de si rudes coups et qui voudrait renaître. De là en particulier les fureurs de Joseph de Maistre. Je conçois ces colères : elles ne sont que trop naturelles ; mais ce qui est plus surprenant et plus triste, c'est de voir Voltaire raillé par des écrivains dont les œuvres sont mille fois plus immorales et plus dangereuses que ses écrits les plus licencieux, parce qu'elles ont la prétention d'être sérieuses, et qui n'ont aucun souci des grandes idées qui relevaient et inspiraient ce philosophe. Plût à Dieu qu'ils eussent la moindre étincelle du feu sacré qui le consumait !

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE LEÇON. — INTRODUCTION.

20.

SEIZIÈME LEÇON. — VOLTAIRE.

SES IDÉES POLITIQUES (SUITE).

ERRATA

Page 16, lignes 1 et 2, *rétablissez ainsi la ponctuation :* elle a donné au monde la liberté religieuse : la liberté des cultes ; et la liberté philosophique : la liberté de penser.

P. 17, ligne 12 de l'argument de la deuxième leçon, *au lieu de :* caractère et note particulière de chacun d'eux, *lisez* caractère et rôle particulier de chacun d'eux.

P. 20, l. 7, *rétablissez ainsi la ponctuation :* la liberté philosophique: la critique des libres penseurs, etc.

Même page, note 2, ligne 2, où il fonde le monde sur la raison, *lisez* où il fonde la morale sur la raison.

P. 26, dernière ligne de la note : si je ne m'étais renfermé dans ce siècle, *lisez* si je ne m'étais renfermé dans ce cercle.

P. 33, l. 8, les femmes, exilées au désert, *lisez* les femmes arrêtées au désert.

P. 36, l. 2, après avoir accordé seize millions de don gratuit, *lisez* après avoir accordé au roi, etc.

P. 40, l. 5, et il ne s'y opposa pas, *lisez* et il ne s'opposa pas.

P. 57, l. 9 et 10, Il voulut s'en tenir, *lisez* Il voulait s'en tenir.

P. 66, l. 12 et 13, celle entre autres de despoticité, *lisez* celle entre autres de la despoticité.

Même page, l. 18, tout pouvoir pour faire du bien, *lisez* tout pouvoir pour faire le bien.

ERRATA.

76, première ligne de la note 2, on trouve bien dans certains
ains du XVIII[e] siècle, *lisez* on trouve bien dans certains écri-
du XVI[e] siècle.

77, dernière ligne de la note 1, d'Alibert, *lisez* d'Alibart.

80, l. 21, ou un demi-vizirat, *lisez* ou au demi-vizirat.

82, l. 4, *après ces mots* : au choix du roi ou du ministre, in-
lez ceux-ci : pour chaque place de rapporteur ou de maître, etc.

83, l. 13, l'exclusion de l'élément démocratique, *lisez* d'ex-
l'élément démocratique.

me page, l. 21, le pouvoir créatif, *lisez* le pouvoir exécutif.

85, l. 8, il n'est possible, *lisez* il n'est pas possible.

108, l. 18, comment il se trouve, *lisez* comment il se trouva.

111, l. 21, le prince Kinski, *lisez* le prince Linzki.

117, l. 7, et en révéler l'esprit, *lisez* et en en révélant l'es-

123, l. 13, de l'argument, en cherchant à le concilier avec la

P. 170, l. 12 et 13, les maux dont on se plaint, *lisez* les instruments des maux dont on se plaint.

P. 200, l. 1 et 2, et par conséquent ne coupant point le mal à la racine, *lisez* et par conséquent ne coupent point le mal à la racine.

P. 204, l. 13, on allègue l'utilité de l'esclavage pour l'esclavage lui-même, *lisez* on allègue l'utilité de l'esclavage pour l'esclave lui-même.

P. 206, l. 23, était une si grande conséquence, *lisez* était d'une si grande conséquence.

P. 215, l. 21, c'était en 1723, *lisez* c'était en 1726.

P. 219, l. 3, à la fin du vers, *au lieu de* parmi nous, *lisez* parmi vous.

P. 221, l. 18, de Bore, *lisez* de Boze.

P. 236, l. 5, le 27 juin, *lisez* le 19 juin.

P. 242, l. 8, il stimule, *lisez* il stimula.

Même page, lignes 5 et 6 de la note, au ministre de la Guerre, *lisez* au ministre de Genève.

Même note, à la fin (p. 243), à madame Streckeisen-Moultou, *lisez* à M. Streckeisen-Moulton.

P. 243, l 2, et flétrir sa famille, *lisez* et flétri sa famille.

P. 255, l. 7, *avant ces mots :* il disait plaisamment, *rétablissez ceux-ci* craignant pour le succès d'*Irène*.

Même page, l. 16, son quêteur et son confesseur, *lisez* son prétendu confesseur.

P. 261, l. 21 et 22, notre tâche est faite ici, *lisez* notre tâche est facile ici.

P. 267, l. 4, combattre ses idées, *lisez* combattre ses désirs.

P. 272, l. 8, et le second, *lisez* et la seconde.

P. 273, l. 10, de tout parti, *lisez* de tout pacte.

P. 276, l. 2, l'origine de l'idée de la morale, *lisez* l'origine de l'idée de la loi morale.

P. 288, l. 2, sur la question pratique, *lisez* sur la question itique.

P. 292, l. 19, pour attacher les autres à la charrue, *lisez* pour ler les autres à la charrue.

P. 307, l. 12, qui en poussait la réforme, *lisez* qui en poursuit éforme.

P. 312, l. 18, titre VI, *lisez* titre XV.

P. 318, l. 23, et qui semblait, *lisez* et qui semblent.

P. 322, l. 14, il s'en faut que tout vertige, *lisez* il s'en faut que vestige.

P. 323, l. 13, l'édit de 1714, *lisez* l'édit de 1724.

[redacted]

CHALLEMEL-LACOUR. La Philosophie individualiste, étude sur Guillaume de Humboldt.

CHARLES DE RÉMUSAT. Philosophie religieuse.

ALBERT LEMOINE. Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl.

— De la physionomie et de la parole.

MILSAND. L'Esthétique anglaise, étude sur John Ruskin.

A. VÉRA. Essai de philosophie hégélienne.

BEAUSSIRE. Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie française.

BOST. Le Protestantisme libéral.

FRANCISQUE BOUILLIER. Du Plaisir et de la Douleur.

ED. AUBER. Philosophie de la médecine.

LEBLAIS. Matérialisme et Spiritualisme, précédé d'une préface par M. E. LITTRÉ (de l'Institut).

AD. GARNIER. De la morale dans l'antiquité, précédé d'une introduction par M. PRÉVOST-PARADOL (de l'Académie française).

SCHŒBEL. Philosophie de la raison pure.

BEAUQUIER. Philosophie de la musique.

Ouvrages à paraître.

AUGUSTE LAUGEL. Les Problèmes de la vie.

— Les Problèmes de l'âme.

CHALLEMEL-LACOUR. La Philosophie pessimiste.

LOUIS GRANDEAU. La Science moderne et le Spiritualisme.

AD. FRANCK. Philosophie du droit civil.

BUCHNER. Science et Nature. 2 vol.

J. MOLESCHOTT. La Circulation de la vie. 2 vol.

S. DE LUCA. La Philosophie chimique depuis Lavoisier.

JULES BARNI. De la morale dans la démocratie.

JOLY. L'Homme fossile.

BAUDRILLART. Philosophie de l'économie politique.

CHARLES DE RÉMUSAT. La Philosophie écossaise.

DE SUCKAU. Étude sur Schopenhauer.

TISSANDIER. Du Spiritisme et des Sciences occultes.

BIBLIOTHÈQUE

D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 3 fr. 50

Volumes parus.

CARLYLE. Histoire de la Révolution française, traduite de l'anglais par M. Élias Regnault. Tome 1[er] : LA BASTILLE.

VICTOR MEUNIER. Science et Démocratie.

JULES BARNI. Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII[e] siècle. Première partie.

Volumes à paraître.

CARLYLE. Histoire de la Révolution française; tome II : LA CONSTITUTION ; et tome III : LA GUILLOTINE.

JULES BARNI. Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII[e] siècle (seconde partie).

ALFRED ASSOLANT. Histoire de Napoléon I[er], 1 vol.

CHALLEMEL LACOUR. Histoire de Louis-Philippe, 1 vol.

DE ROCHAU. Histoire de France depuis 1814 jusqu'en 1848, traduite de l'allemand par M. Rosenwald. 1 vol.

FRÉDÉRIC MORIN. Les Historiens du XIX[e] siècle. 1 vol.

EUGÈNE DESPOIS. Le Vandalisme révolutionnaire. 1 vol.

EUG. YUNG. La Révolution italienne. 1 vol.

REVUE
DES
COURS LITTÉRAIRES
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER.

Reproduisant les principales leçons et conférences faites à Paris, province et à l'étranger, dans les chaires de l'État et dans les rs libres, par MM. Franck, Alfred Maury, Ernest Havet, Ch. Léue, Paulin Pâris, de Loménie, Philarète Chasles, Michel Bréal, rtha, Patin, Janet, Egger, Berger, Saint-René Taillandier, Méres, Geffroy, Caro, Wallon, l'abbé Gratry, l'abbé Freppel, Taine, uzey, Beulé, de Valroger, Guillaume Lejean, Jules Simon, J. J. iss, etc., etc.

Elle publie intégralement le cours de M. Éd. Laboulaye et celui M. Valette.

REVUE
DES
COURS SCIENTIFIQUES
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

BOUCHARDAT. **Le travail**, son influence sur la santé (conférences faites aux ouvriers). 1863, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BOUCHARDAT et H. JUNOD. **L'Eau-de-vie et ses dangers**, conférences populaires. 1 vol. in-8 1 fr.

BOURDET (Eug.) **Des maladies du caractère** (hygiène morale et philosophie). 1858, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive.** 1863, 1 vol. in-18 de 358 pages. 3 fr. 50

BRIERRE DE BOISMONT. **Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions**, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme. 1862, 3e édition très-augmentée. 7 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Du Suicide et de la folie suicide.** 1865, 2e édition, 1 vol. in-8. 7 fr.

BROUSSAIS. **Examen des doctrines médicales**. 3e édition. 1829-1834. 4 vol. in-8. 5 fr.

CHAUFFARD. **Fragments de critique médicale**, Broussais, Magendie, Chomel. 1864, in-8 de 67 pages. 1 fr. 50

CHIPAULT. **Etude sur les mariages consanguins** et sur les croisements dans les règnes animal et végétal. 1863, 1 vol. in-8 de 112 pages. 2 fr. 50

COMBE (Georges). **Traité complet de phrénologie**; traduit de l'anglais par le docteur Lebeau. 1844, 2 forts volumes avec figures. 12 fr.

CUVIER. **Discours sur les révolutions de la surface du globe** et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal, 8e édition, 1 vol. in-18, avec 7 figures. 2 fr. 50

DELEUZE. **Instruction pratique sur le magnétisme animal**, précédée d'une notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur, et suivie d'une lettre d'un médecin étranger. 1853. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DELVAILLE. **De l'exercice de la médecine**, nécessité de réviser les lois qui le régissent en France, précédé d'une lettre de M. Jules Simon. 1865, in-8. 2 fr.

DUPRÉ. **De la liberté de l'enseignement médical.** 1865, in-8. 75 c.

D'ARCHIAC. **Leçons sur la Faune quaternaire** professées au muséum d'histoire naturelle. 1865, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

DU POTET. **Traité complet de magnétisme**, cours en douze leçons. 1856, 3e édition, 1 vol. de 634 pages. 7 fr.

POTET. **Manuel de l'étudiant magnétiseur,** ou Nouvelle nstruction pratique sur le magnétisme, fondée sur *trente années* 'expérience et d'observations. 1854, 3ᵉ édition, 1 vol. grand in-8, avec 2 figures. 3 fr. 50

PHAS LÉVI. **Dogme et rituel de la haute magie.** 1861, ᵉ édit., 2 vol. in-8, avec 24 figures. 18 fr.

PHAS LÉVI. **Histoire de la magie,** avec une exposition claire t précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères. 1860, vol. in-8, avec 90 figures. 12 fr.

PHAS LÉVI. **La clef des grands mystères** suivant Hénoch, braham, Hermès Trismégiste et Salomon. 1861, 1 vol. in-8, vec 22 planches. 12 fr.

PAS LÉVI. **Philosophie occulte. Fables et symboles,** avec eur explication où sont révélés les grands secrets de la direction u magnétisme universel et des principes fondamentaux du grand euvre. 1863, 1 vol. in-8. 7 fr.

PHAS LÉVI. **La science des esprits,** révélation du dogme ecret des Kabbalistes, esprit occulte de l'Évangile, appréciation es doctrines et des phénomènes spirites. 1865, 1 vol. in-8. 7 fr.

MENT. **Les Conférences du quai Malaquais.** — Félix

MENIÈRE. **Les Consultations de madame de Sévigné**, étude médico-littéraire 1 vol. in-8. 1864. 3 fr.

MILSAND. **Le Code civil et la liberté**. 1865, in-8. 2 fr.

MOREL. **Traité des champignons** au point de vue botanique, alimentaire et toxicologique orné de plus de 100 figures. 1865, 1 vol. in-18 de 300 pages.

Prix figures noires. 4 fr.

Prix figures coloriées. 8 fr.

MORIN. **Du magnétisme et des sciences occultes**. 1860, 1 vol. in-8. 6 fr.

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes**. 4e édition, 1862, 1 vol. gr. in-18. 4 fr. 50

POUGENS. **Dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques** mises à la portée des gens du monde, ou moyens les plus simples et les mieux éprouvés de traiter toutes les infirmités humaines, et contenant les conseils pour conserver la santé. 2e édit., 1820, 4 vol. in-8. 12 fr.

SHRIMPTON. **La Guerre d'Orient**, l'armée anglaise et miss Nightingale. 1 vol. in-8. 2 fr.

THÉVENIN (Évariste). **Hygiène publique**, résumé de dix ans de travaux au conseil de salubrité, de 1849 à 1858. 1 vol. in-18, 1863. 2 fr. 50

VALCOURT (de). **Climatologie des stations hivernales** du midi de la France (Pau, Amélie-les-Bains, Hyères, Cannes, Nice, Menton). 1865, 1 vol. in-8. 3 fr.

VENOT. **Loisirs poétiques d'un spécialiste**. 1865, in-18. 2 fr. 50

VIRCHOW. **Des Trichines** à l'usage des médecins et des gens du monde, traduit de l'allemand par M. Onimus, avec fig. 1864, in-8. 2 fr.

WOILLEZ (Madame). **Les Médecins moralistes**, code philosophique et religieux extrait des écrits des médecins anciens et modernes, notamment des docteurs français contemporains, avec un Discours préliminaire de feu le professeur Brachet (de Lyon), et une Notice par le docteur Descuret. 1862, in-8. 6 fr.

ZIMMERMANN. **De la solitude**, des causes qui en font naître le goût, de ses inconvénients, de ses avantages, et de son influence sur les passions, l'imagination, l'esprit et le cœur ; traduit de l'allemand par M. Jourdan. Nouvelle édition, 1840, in-8. 3 fr. 50

LA SCIENCE

ET

LES SAVANTS

En 1864

Par M. VICTOR MEUNIER

1 vol. in-18 de 360 pages. Prix.... 3 fr. 50

LA SCIENCE

ET

HISTOIRE

DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES

EN FRANCE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

ORALE DANS LA DÉMOCRATIE, 1868, 1 vol. in-8 de la *Biblio-que de philosophie contemporaine.* 5 fr.

VRES COMPLÈTES DE KANT, traduites en français, avec des Intro-tions analytiques et critiques. Paris, 1846-1869. 9 volumes ont à paru, comprenant, avec les trois *Critiques*, tout l'ensemble de morale de Kant.

IDÉRATIONS DESTINÉES A RECTIFIER LES JUGEMENTS DU PUBLIC R LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, précédées de la REVENDICATION LA LIBERTÉ DE PENSER auprès des princes de l'Europe qui l'ont primée jusqu'ici (1793), par Fichte, avec une Introduction du ducteur. Paris, 1859, 1 vol. in-8.

MARTYRS DE LA LIBRE PENSÉE. Genève, 1862, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

OIRE DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES EN FRANCE AU XVIII[e] CLE. Paris, 1865-1867, Germer Baillière. 2 vol. in-18 de la bliothèque d'histoire contemporaine. 7 fr.

[redacted]

LES

MORALISTES

FRANÇAIS

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

PAR

JULES BARNI

PROFESSEUR HONORAIRE A L'ACADÉMIE DE GENÈVE
DÉPUTÉ DE LA SOMME

VAUVENARGUES — DUCLOS — HELVÉTIUS
SAINT-LAMBERT — VOLNEY

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE

—

1873



AVANT-PROPOS

Le présent volume forme le troisième tome de *l'Histoire des idées morales et politiques en France au* XVIIIe *siècle,* dont les deux premiers ont été publiés en 1865 et 1867. Il reproduit, comme les deux précédents, un cours professé à Genève pendant l'orgie impériale. Seulement, tandis que le cours contenu dans les premiers volumes avait été fait pour l'auditoire de l'Académie, celui-ci, résumant mon enseignement académique, a été professé (en 1867), comme *les Martyrs de la libre pensée,* comme *Napoléon*, comme *la Morale dans la démocratie,* devant le grand public de ces cours du soir que la République de Genève fait donner chaque hiver. Il constitue ainsi, sous une forme populaire, un tout qui se détache de mes précédentes leçons sur le XVIIIe siècle, mais qui en même temps peut en être considéré comme la suite. C'est de la même manière qu'a été traitée la série qui doit clore tout ce travail et qui est consacrée aux écrivains hommes d'État promoteurs ou coopérateurs de la Révolution française (Turgot, Malesherbes, Necker, Mirabeau, Condorcet, Volney,

l'étude termine le cours que je publie aujour-
, nous introduit déjà dans cette nouvelle gale-

rédaction de ce cours était déjà presque finie,
ie la chute de l'Empire me ramena en France.
ai eu qu'à la revoir et à l'achever dans les
iers loisirs que j'ai pu trouver depuis cette
ie. En offrant aujourd'hui au public français
çons telles qu'elles ont été prononcées à Ge-
en d'autres temps, je ne crois pas faire une
inutile à mes concitoyens. Nous sommes sortis
riffes du césarisme ; il s'agit maintenant de n'y
retomber. Tout ce qui peut éclairer et morali-
otre démocratie est plus que jamais opportun.
lairer et moraliser la démocratie, tel est le but

Il y a, au contraire, si nous voulons nous rendre capables de nous gouverner nous-mêmes, deux choses qu'il faut sauver du naufrage des dogmes religieux et des systèmes métaphysiques, et qui en sont en effet indépendantes : le sentiment de notre liberté morale, d'où naît celui de notre responsabilité, et le principe de l'obligation morale ou du devoir, qui engendre la vertu ; sans ce double fondement, il n'y a pas de libre démocratie, pas de république possible.

J'ai donc dû combattre, sur ces deux points capitaux, ceux des moralistes du XVIII[e] siècle qui les nient ou les dénaturent, et je l'ai pu faire en opposant à ces écrivains d'autres philosophes du même temps, les vrais génies du siècle ; mais on verra aussi comment, tout en signalant les côtés vicieux de leurs doctrines, je me suis appliqué à en relever les belles et bonnes idées. C'est là, si je ne m'abuse, ce qui fait l'intérêt ainsi que l'utilité de ce travail.

Le lecteur en jugera.

JULES BARNI.

Paris, 3 décembre 1872.

LES MORALISTES FRANÇAIS

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

PREMIÈRE LEÇON

VAUVENARGUES

L'HOMME, SA VIE

Les noms que j'ai réunis dans le groupe de *moralistes* dont nous allons nous occuper ne figurent pas, à l'exception de Vauvenargues, au premier rang des écrivains du XVIIIe siècle, et les doctrines morales et politiques de la plupart de ces auteurs sont loin d'appartenir à la meilleure philosophie : elles sont au contraire, si j'ose parler ainsi, de qualité très-inférieure. Mais l'étude n'en est pas moins fort intéressante et fort instructive. Elle met en lumière deux points très-importants dans l'histoire du XVIIIe siècle. Le premier, c'est que, si ces mauvaises doctrines ont trouvé un trop grand nombre d'adeptes, elles ont eu aussi pour contradicteurs les plus grands esprits de ce temps, les Voltaire, les Jean-Jacques Rousseau, les Turgot, et que par conséquent il est injuste de les donner, comme on l'a fait si souvent, pour la véritable expression de la philosophie du XVIIIe siècle, comme si ce siècle n'avait pas connu d'autres principes. Le second, c'est que, dans les livres de ces *philosophes mêmes*, si défectueuses que fussent leurs

ories, circulait un esprit généreux qui en corri-
it les erreurs et l'influence. Tels sont les deux
nts que je m'efforcerai surtout de faire ressortir
is les leçons que je consacrerai à Helvétius, à
nt-Lambert et à Volney. Je vous montrerai le
ffle de l'amour de l'humanité purifiant en quel-
sorte, comme un vent salutaire, les plus fâcheu-
doctrines et leur faisant porter des fruits qu'on
n aurait pas attendus, tandis que nous voyons trop
vent aujourd'hui les plus pures théories stérilisées
je ne sais quel mauvais air qui courbe et dessèche
âmes.

Les réflexions qui précèdent ne s'appliquent pas,
je n'ai pas besoin de le dire, — à Vauvenargues,
nous devons étudier le premier, parce qu'il est
premier en date comme en valeur.

seau s'efforcera bientôt de faire rentrer la philosophie. Mais il mourut jeune, avant même d'avoir vu se lever ce nouvel apôtre ; et il eut peu d'influence sur son époque. Peut-être, s'il eût vécu plus longtemps, eût-il exercé une heureuse action sur Voltaire, qui le goûtait, l'aimait et ressentait même pour lui une sorte de vénération ; peut-être eût-il, comme on l'a dit [1], relié Voltaire et Rousseau, et prévenu les déchirements de leur philosophie. Mais, s'il n'a pu avoir sur Voltaire et sur son temps une influence efficace, il n'en a pas moins pris son rang parmi les plus grands moralistes français, à côté de Montaigne, de Charron, de Pascal, de La Rochefoucauld et de La Bruyère. Aussi mérite-t-il de nous arrêter tout particulièrement.

Étudions d'abord l'homme en lui ; sa vie nous expliquera mieux ses pensées, qui à leur tour achèveront de nous révéler l'homme.

La vie de Vauvenargues se distingue aussi de celle de la plupart des philosophes de son temps : il vécut loin de la société de Paris, dans les camps ou dans la retraite, obscur et malheureux ; et il mourut jeune. Parcourons cette destinée si courte, mais si intéressante.

Vauvenargues vint au monde le 6 août 1715, c'est-à-dire l'année même où, avec la mort de Louis XIV, finit réellement le XVII[e] siècle et commence le XVIII[e]. Il naquit à Aix, en Provence, c'est-à-dire dans ce berceau de la douce langue d'oc et de tant de beaux diseurs, depuis les chantres de la *gaie science* jusqu'au grand orateur de la Révolution française, Mirabeau, dont le père, né justement la même année que Vau-

1. *Henri Martin, Histoire de France*, t. XV, p. 401.

argues, était son cousin et fut un de ses plus
rs amis. Il était le fils aîné d'un de ces gentils-
nmes de Provence qui vivaient loin des faveurs et
la corruption de la cour, pauvres et fiers. Ce ne
qu'en 1722 que son père, Joseph de Clapiers, sei-
ur de Vauvenargues, reçut le titre de marquis
ec une modique pension de 3,000 livres), en ré-
npense de sa belle conduite pendant la peste qui
ima la ville d'Aix, dont il était premier consul.
te extraction nous expliquera certains préjugés
race que nous retrouverons en Vauvenargues;
is il y puisa sans doute aussi cette hauteur de sen-
ents et cette fierté de caractère que nous verrons
ater en lui.

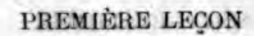
Malheureusement la vigueur de son corps ne devait
répondre à celle de son âme. Sa santé lui fut de

« Je pleurais de joie, lorsque je lisais ces *Vies*; je ne passais point de nuit sans parler à Alcibiade, Agésilas et autres; j'allais dans la place de Rome, pour haranguer avec les Gracques et pour défendre Caton, quand on lui jetait des pierres. Vous souvenez-vous que César voulant faire passer une loi trop à l'avantage du peuple, le même Caton voulut l'empêcher de la proposer, et lui mit la main sur la bouche pour l'empêcher de parler. Ces manières d'agir si contraires à nos mœurs, faisaient grande impression sur moi. Il me tomba en même temps un Sénèque dans les mains, je ne sais par quel hasard; puis, des lettres de Brutus à Cicéron, dans le temps qu'il était en Grèce, après la mort de César : ces lettres sont si remplies de hauteur, d'élévation, de passion et de courage, qu'il m'était impossible de les lire de sang-froid; je mêlais ces trois lectures et j'en était si ému que je ne contenais plus ce qu'elles mettaient en moi : j'étouffais, je quittais mes livres, et je sortais comme un homme en fureur, pour faire plusieurs fois le tour d'une assez longue terrasse [1], en courant de toute ma force, jusqu'à ce que la lassitude mît fin à la convulsion. C'est là ce qui m'a donné cet air de philosophie qu'on dit que je conserve encore, car je devins stoïcien de la meilleure foi du monde, mais stoïcien à lier; j'aurais voulu qu'il m'arrivât quelqu'infortune remarquable pour déchirer mes entrailles, comme ce fou de Caton, si fidèle à sa secte. »

Vauvenargues devait avoir environ seize ans, lorsque les héros de Plutarque lui inspiraient cet enthousiasme [2]. Des deux carrières qui seules s'ouvraient alors devant un jeune gentilhomme tel que lui, l'église et l'armée, on conçoit que la première ne fût pas de nature à l'attirer; la seconde seule lui paraissait à la fois digne de sa

1. La terrasse du château de Vauvenargues, que l'on voit encore aux environs d'Aix.

2. En effet, Vauvenargues, racontant ceci à propos du jeune Mirabeau, le frère du cousin auquel il écrit (22 mars 1746), dit qu'il était fou de Plutarque *à son âge*. Or ce jeune homme, *né en 1724*, avait alors seize ans.



ssance et conforme à son goût pour l'action ; seule, lui promettait la gloire, dont il sentait déjà en lui passion, la gloire, dont, suivant sa poétique ex-ssion, les premiers regards ne sont pas moins x que les feux de l'aurore, mais qui, selon une re de ses maximes (je ne dis pas la plus vraie), ne rait être achevée sans celle des armes.

ès l'âge de dix-sept ans, il entra, comme sous-tenant, dans le régiment du roi, et fit ses premiè-armes dans la campagne de 1734, entreprise par France, de concert avec le Piémont et l'Espagne, r chasser les Autrichiens d'Italie, mais où, faute cord entre les puissances alliées, tant de sang fut ilement versé dans les plaines de la Lombardie. venargues eût pu faire là d'utiles réflexions sur la rre et l'état militaire[1].

Il mena ensuite, pendant quelques années, la triste vie de garnison en diverses villes. Sa correspondance, récemment publiée[1], avec son cousin le marquis de Mirabeau et avec un autre ami, Saint-Vincens, jette un jour intéressant sur cette partie de sa vie, jusque-là restée obscure. Elle nous le montre se livrant à l'humeur chagrine qui naît en lui de la délicatesse de son tempérament et de l'inaction à laquelle il se voit condamné; cherchant quelque distraction dans l'étude, mais sans plan arrêté et sans souci de la gloire littéraire; rêvant toujours la gloire, mais une gloire plus générale et plus avantageuse, « la gloire que donne l'action; » et, en attendant, s'ennuyant de « traîner son esponton dans la boue à la tête de vingt hommes, et de faire ainsi amende honorable dans les rues avec la redingotte et la pluie sur le corps; » tâchant cependant de se supporter faute d'asile, et en même temps engagé par son état et ses goûts dispendieux dans des embarras d'argent qui augmentent l'inquiétude de son esprit. Il va même, dans sa détresse, jusqu'à communiquer à son ami Saint-Vincens (novembre 1740) cet étrange projet, qu'à la vérité il déclare lui-même digne de risée, de s'engager, lui qui professe la plus grande horreur pour la contrainte du mariage, à épouser dans deux ans une des filles du marquis d'Oraison, si celui-ci veut bien lui prêter

s'était livré impunément à une maraude universelle; on citait les plus horribles excès; on parlait de femmes auxquelles on avait coupé les doigts ou les oreilles pour leur arracher leurs anneaux d'or. — Les mêmes pillages, avec les mêmes atrocités, avaient eu lieu l'année précédente en Allemagne. »

1. *Œuvres posthumes et œuvres inédites* de Vauvenargues *avec notes et commentaires*, par D. L. Gilbert, Paris, 1857.

ent dont il a besoin, et qu'il n'en soit pas rem-sé au terme convenu.

algré ce qu'il pouvait y avoir de décousu et de pé dans son existence, et quoique, suivant l'aveu a fait plus tard, en s'excusant d'avoir hasardé à époque certaines poésies déshonnêtes, il man- beaucoup encore de principes, ses camarades, nés de la maturité de son jugement et de son hant à discourir, joint à la bienveillance fami- qu'il leur témoignait, l'avaient surnommé *le Père*. 'est pas qu'il prît avec eux aucun ton de supério- mais il aimait à conseiller, et il savait faire ai- ses conseils. Aussi le surnom de Père n'était-il t dans la bouche de ses camarades un sobriquet ique, mais l'expression d'une sympathie mêlée de ect. On comprend bien ce surnom quand on voit,

[redacted]

gloire et d'un autre *sur les plaisirs,* composés à la même époque, pendant la campagne d'Allemagne de 1742 et adressés au même ami. C'est le langage du Mentor de Télémaque, mais dans la bouche d'un moniteur tout jeune encore lui-même, et qui ne s'applique pas moins qu'il n'applique à son ami les sages réflexions qu'il lui adresse. On trouve, en effet, dans ces *Discours* comme dans les *Conseils,* plus d'une trace des retours de l'auteur sur lui-même[1].

C'est sur les champs de bataille de la Bohême que furent composés ces *Discours,* sinon aussi les *Conseils.* Vauvenargues avait été en effet appelé à prendre part, comme capitaine, avec son ami, sous-lieutenant dans le même régiment, à la campagne d'Allemagne qui fut l'un des premiers actes de la guerre de la succession d'Autriche. Il assista à cette désastreuse retraite de Prague, commandée par le maréchal de Belle-Ile, où le froid et la fatigue firent un si grand nombre de victimes. La santé déjà si faible du jeune capitaine en resta ruinée pour jamais. Bien qu'il écrive (31 janvier 1743) à son ami Saint-Vincens, d'une petite ville de Bavière (Naasburg) où son bataillon avait pris garnison après la retraite de Prague, qu'il se porte à merveille et qu'il n'a jamais été si bien, il ne se remettra plus des maux qu'il vient de contracter et ne tardera pas à en mourir. Il eut, dans cette campagne, un autre malheur : celui de perdre son ami le plus cher, Hippolyte de Seytres. Il écrivit l'oraison funèbre de ce jeune homme, et si l'on peut, avec M. Gilbert[2], reprocher à cet éloge une certaine exagération oratoire, il

1. V. plus loin la note de la page 10.
2. V. Œuvres de Vauvenargues, *édition nouvelle, précédée de l'éloge de Vauvenargues et accompagnée de notes et commentaires (Paris, 1857),* p. 150.

uste aussi d'y reconnaître, avec M. Villemain, que chose d'antique et d'inspiré par Fénelon, té- ı ce passage :

Aimable Hippolyte, aucun vice n'infectait encore ta sse; tes années croissaient sans reproche, et l'aurore vertu jetait un éclat ravissant. La candeur et la vérité ient dans tes sages discours, avec l'enjouement et les s; la tristesse déconcertée s'enfuyait au son de ta voix; sirs inquiets s'apaisaient; modéré jusque dans la guerre, sprit ne perdait jamais sa douceur et son agrément. »

retour en France, Vauvenargues, qui avait alors t-sept ans, « ennuyé, comme il l'écrit lui-même ıcy, 8 août 1743), à son colonel, le duc de Biron, rvir sans espérance avec une santé très-faible, ɔrté par une secrète inclination à une vie plus pée, » veut mettre à exécution le projet, déjà

[redacted]

ce silence, il envoie sa démission à son colonel, et adresse au ministre une seconde lettre (14 janvier 1744), où éclate la fierté du gentilhomme.

« J'ai passé, Monseigneur, toute ma jeunesse loin des distractions du monde, pour tâcher de me rendre capable des emplois où j'ai cru que mon caractère m'appelait, et j'osais penser qu'une volonté si laborieuse me mettrait du moins au niveau de ceux qui attendent toute leur fortune de leurs intrigues et de leurs plaisirs. Je suis pénétré, Monseigneur, qu'une confiance que j'avais principalement fondée sur l'amour de mon devoir se trouve entièrement déçue. »

Vauvenargues reçut cette fois une réponse, aimable, quoiqu'assez vague. Il est vrai que Voltaire était intervenu auprès du ministre et le lui avait recommandé en des termes qui n'avaient rien de banal. Il avait écrit à ce ministre, membre de l'Académie française (V. la lettre de Voltaire à Vauvenargues, du 11 février 1744) : « Vous savez votre Démosthènes par cœur ; il faut que vous sachiez votre Vauvenargues. »

Comment Voltaire connaissait-il déjà lui-même son Vauvenargues? C'est ce qu'il est curieux de rechercher. L'histoire des relations de ces deux hommes leur fait trop d'honneur à l'un et à l'autre pour que nous ne nous y arrêtions pas.

Sans songer le moins du monde à se faire homme de lettres, Vauvenargues occupait ses loisirs à méditer les grands écrivains du XVIIe siècle, et, comme nous l'avons vu tout à l'heure, à composer lui-même quelques morceaux, afin de mieux démêler ainsi ses idées et d'en rendre l'expression plus parfaite, suivant une de ses propres maximes[1] ! Désireux d'entrer

1. « Voulez-vous démêler, rassembler vos idées, les mettre

elations avec Voltaire, qui, à cette époque (1743), ssait d'une grande gloire, et pour lequel il pro- iit une vive admiration, il eut l'idée, à son retour a campagne de Bohême, de lui écrire (de Nancy, ril 1743) pour lui soumettre un parallèle entre neille et Racine où il donnait hautement la préfé- e au second sur le premier. Bien que sa lettre signée d'un nom alors tout à fait obscur, avec ce ple post-scriptum : *Mon adresse est à Nancy, ca- ine au régiment d'infanterie du roi*, et quoi- lle renfermât des jugements fort contestables, aire y reconnut la main d'un maître en matière oût et de style, et il répondit aussitôt (de Paris, avril 1743) à l'auteur comme à un égal, en le nt justement de sa finesse et de sa pénétration, s en relevant non moins justement ce qu'il y avait

nouveau fragment, ayant pour sujet trois des écrivains qu'il avait le mieux étudiés : Pascal, Bossuet, Fénelon ; et Voltaire ne se montre pas moins frappé de ce fragment que du précédent (Lettre du 17 mai 1743). Ainsi avaient commencé les relations de Voltaire et de Vauvenargues dans l'intervalle de la campagne de Bohême (1742) à celle à laquelle notre jeune capitaine prit encore part l'année suivante et au retour de laquelle il entreprit les démarches dont j'ai parlé tout à l'heure et donna sa démission de capitaine. J'ai dit en quels termes Voltaire le recommanda au ministre Amelot. Dans le même temps (4 avril 1744), il écrivait à son jeune ami une lettre qui témoigne de la profonde impression que lui causait la lecture des premiers essais de Vauvenargues et de l'heureuse influence que ce beau génie, comme il l'appelle, eût pu exercer sur lui, si la mort ne l'eût détruit dans sa fleur.

« Aimable créature, beau génie, j'ai lu votre premier manuscrit, et j'y ai admiré cette hauteur d'une grande âme qui s'élève si fort au-dessus des petits brillants des Isocrates. Si vous étiez né quelques années plus tôt, mes ouvrages en vaudraient mieux ; mais au moins sur la fin de ma carrière [1], vous m'affermissez dans la route que vous suivez. Le grand, le pathétique, le sentiment, voilà mes premiers maîtres ; vous êtes le dernier ; je vais vous lire encore. Je vous remercie tendrement ; vous êtes la plus douce de mes consolations dans les maux qui m'accablent. »

L'officier démissionnaire aurait voulu se fixer à Paris pour cultiver de près une si précieuse amitié et continuer les démarches qu'il avait commencées

1. Elle devait durer encore 34 ans pour l'honneur et le bonheur *de l'humanité.*

a lettre à Saint-Vincens, du 1er mars 1744) ; con-
é dans ses desseins par ses parents, qui le rap-
ent en Provence, il eut un instant la pensée de
er dans la carrière des lettres, bien que ce parti
épugnât, dans le fond, autant qu'il devait dé-
e à sa famille : il n'avait pas encore dépouillé le
gé du gentilhomme à cet égard (V. même lettre) ;
il finit par se décider à rentrer dans sa Provence,
ttendant l'emploi qui lui avait été promis. A
e s'y était-il retiré qu'il fut attaqué d'une nou-
maladie, la petite-vérole. Il en resta défiguré et
evint presque aveugle ; en même temps, l'enge-
de ses jambes, qui avaient été gelées pendant la
ite de Prague, dégénéra en plaie, et, ce qui
plus grave encore, il se sentit atteint d'un mal
itrine. Il dut renoncer dès lors à la carrière de

chait ailleurs. Il s'était cru appelé par sa naissance et ses talents à l'action, aux grandes actions; et tant qu'il s'était senti capable de poursuivre ce but, il aurait cru *déroger à sa qualité* en se livrant exclusivement aux lettres; mais maintenant que toute carrière active lui est fermée, il pense *qu'il vaut mieux déroger à la qualité qu'au génie ;* il cherche dans les lettres, à la fois un soulagement à ses maux et un dédommagement à son ambition déçue. « Qu'il paraisse du moins, écrit-il, par l'expression de nos pensées et par ce qui dépend de nous, que nous n'étions pas incapable de les concevoir. » Il va même jusqu'à placer la gloire des lettres au-dessus de toutes les autres : « c'est la gloire la moins empruntée et la plus à nous qu'on connaisse. » — « La fortune, dit-il encore (*Maximes*), exige des soins; il faut être souple, cabaler, n'offenser personne, cacher son secret, et même, après tout cela, on n'est sûr de rien. Sans aucun de ces artifices, un ouvrage fait de génie remporte de lui-même les suffrages, et fait embrasser un métier où l'on peut aller à la gloire par le seul mérite. »

Ayant résolu de se vouer tout entier aux lettres, ou du moins de leur consacrer les heures de répit que lui laissaient ses souffrances, Vauvenargues se rendit à Paris, dès que sa santé lui permit de se mettre en voyage, et il s'installa dans un modeste hôtel de la rue du Paon [1] (l'hôtel de Tours). Il put alors voir Voltaire tout à son aise, et la *tendre vénération* qu'il inspirait à celui-ci ne fit que grandir dans leurs entrevues quotidiennes. Marmontel, dont

1. Cette rue, voisine de l'école de Médecine, s'appelle depuis *quelques années rue Larrey.*

iens de reproduire l'expression, Marmontel, alors jeune, eut le bonheur d'assister à ces entretiens, en a retracé le souvenir dans ses *Mémoires*, en des ts qui méritent d'être recueillis, car ils montrent ı ce que devaient être en face l'un de l'autre ces x grands esprits, d'ailleurs si divers.

Surtout quelle école pour moi que celle où tous les jours, ıis deux ans, l'amitié des deux hommes les plus éclai- de leur siècle m'avait permis d'aller m'instruire! Les versations de Voltaire et de Vauvenargues étaient ce jamais on peut entendre de plus riche et de plus fécond. ait, du côté de Voltaire, une abondance intarissable de intéressants et de traits de lumière; c'était, du côté de venargues, une éloquence pleine d'aménité, de grâce et agesse. Jamais dans la dispute on ne mit tant d'esprit louceur et de bonne foi; et ce qui me charmait plus en-, c'était, d'un côté, le respect de Vauvenargues pour le

Jean-Jacques Rousseau à une question du même genre, l'un des plus graves problèmes de l'avenir; elle ne laissait pas, en tous cas, aux candidats la liberté de la solution, puisqu'elle leur traçait d'avance la réponse dans les paroles mêmes de l'Ecriture qu'elle leur donnait à développer, et qui, prises à la lettre, signifiaient que la misère étant l'œuvre de Dieu, doit être éternelle. Vauvenargues de son côté, il faut le dire aussi, ne songea point à porter ses regards au-delà du programme de l'Académie : aussi son discours, développement purement oratoire d'un thème consacré, manque-t-il absolument d'originalité et de profondeur. Il n'obtint pourtant pas le prix, ni même une simple mention. Il était d'ailleurs fort remarquablement écrit, et en un endroit fort touchant par le retour que l'auteur faisait sur lui-même, mais où les juges du concours ne virent sans doute qu'une figure de rhétorique :

« Je ne suis ni ce pauvre délaissé qui languit sans secours humain, ni ce riche que la possession même des richesses trouble et embarrasse. Né dans la médiocrité, dont les voies ne sont peut-être pas moins rudes, accablé d'afflictions dans la force de mon âge, ô mon Dieu ! si vous n'étiez pas, ou si vous n'étiez pas pour moi, seule et délaissée dans ses maux, où mon âme espérerait-elle? Serait-ce à la vie qui m'échappe et me mène vers le tombeau par la détresse? Serait-ce à la mort, qui anéantirait, avec ma vie, tout mon être? »

Vauvenargues conçut quelque humeur de son échec académique, mais il n'en poursuivit pas avec moins de courage sa vocation littéraire. Sentant, suivant l'expression que nous venons de lui voir employer, la vie lui échapper, il s'empressait de mettre à profit le peu de jours qu'il avait encore à vivre pour donner l'*essor à son génie* dans la carrière des lettres et pour

ecueillir un peu de gloire avant de fermer les . Il réunit en un volume divers ouvrages écrits ricurement ou à cette époque même : une *Introion à la connaissance de l'esprit humain*, sur lale nous aurons occasion de revenir; des *Réons sur divers sujets;* les *Conseils à un jeune me*, qu'il avait composés pour le jeune Hippolyte Seytres; des *Réflexions critiques sur quelques s,* entre autres celles qu'il avait soumises à Vol- sur Corneille et Racine; un fragment sur *les eurs*, qu'il avait aussi soumis à Voltaire, et un *La Bruyère ;* puis une *Méditation sur la foi*, sui-'une *Prière*, morceaux qui ne sont sans doute pas lement, comme on l'a prétendu, le résultat d'un littéraire, puisque Vauvenargues a cru devoir les oduire et les maintenir contre Voltaire, mais où faudrait pas chercher non plus l'expression d'une

faire capucin? » Voltaire accueillit le livre avec enthousiasme, et loua l'auteur avec effusion[1]. Il fit plus : il aida Vauvenargues à préparer une nouvelle édition; ce fut d'après ses observations et ses conseils que fut faite cette seconde édition[2].

Malheureusement l'auteur ne vécut pas assez pour la voir paraître. Il mourut pendant qu'on l'imprimait, le 28 mai 1747, âgé de moins de trente-deux ans, sans même avoir eu le temps de jouir de cette gloire qu'il avait poursuivie et qu'il atteignait. Mais, quelque dur que fût son destin, il le supporta avec le plus mâle courage : « Je l'ai toujours vu, a dit de lui Voltaire, le plus infortuné des hommes et le plus tranquille. » Un trait, récemment révélé par M. Gilbert (*Eloge de Vauvenargues*, p. XX) montre jusqu'à quel point il poussait l'énergie morale aux portes mêmes du tombeau. Il était déjà bien près de sa fin, lorsqu'il apprend l'invasion de la Provence par les Impériaux et le duc de Savoie; il écrit aussitôt à Saint-Vincens (29 nov. 1746) : « Toute la Provence est armée, et je suis ici, au coin de mon feu. Le mauvais état de ma santé ne me justifie pas assez, et je devrais être où sont tous les gentilshommes de la Provence... Offrez mes services pour quelque emploi que ce soit, et n'attendez pas ma réponse pour agir; je me tiendrai heureux et honoré de tout ce que vous ferez pour moi et en mon nom... » Il mourut peu de mois

1. V. la lettre de Voltaire à Vauvenargues, de Mars 1746, p. 286 de l'édition Gilbert, et celle du 13 mai 1746, p. 291.

2. Les notes de Voltaire, écrites à la marge d'un exemplaire de l'ouvrage de Vauvenargues, et qui servirent à celui-ci pour sa seconde édition, ont été récemment publiées par M. Gilbert. On y peut faire une très-intéressante étude sur *Vauvenargues jugé par Voltaire.*

s, avec le même courage et la même sérénité
l avait montrés dans ses souffrances.
ù puisait-il le principe de ce courage et de cette
nité ? On ne peut pas dire que ce fût dans la foi
tienne ; car s'il avait le respect et peut-être même
gret de cette foi, il n'en était pas moins un libre-
eur, et pour ne pas mentir aux autres et à lui-
ne, il voulut mourir en philosophe[1]. Mais sa phi-
phie n'était pas celle du troupeau d'Epicure ; c'é-

Une note du *Siècle de Louis* XV par Voltaire, raconte qu'un
jésuite s'étant présenté chez Vauvenargues mourant,
-ci lui demanda : Qui vous a envoyé ici? et que le père
te lui ayant répondu : « Je viens de la part de Dieu, » le
sophe le chassa, puis, se tournant vers ses amis, leur

Cet esclave est venu,
Il a montré son ordre et n'a rien obtenu.

tait celle des Thraséas, des Marc-Aurèle et des Epictète, avec un fonds de sentiment et de mélancolie inconnu des anciens stoïciens.

J'exposerai et j'apprécierai la philosophie morale de Vauvenargues; il ne s'agissait aujourd'hui que de raconter sa vie et de peindre l'homme en lui. Sa vie, vous la connaissez maintenant : vie de souffrance physique et de noble ambition déçue par la maladie ou brusquement coupée par la mort, mais vie de courage héroïque, et en somme vie bien remplie, quoique si courte, puisque, malgré sa brièveté et les douleurs qui la tourmentèrent, Vauvenargues a pu écrire des pages que les hommes méditeront éternellement.

Vous connaissez déjà aussi l'homme par ce que j'ai raconté de sa vie. L'étude de ses maximes ou de ses autres écrits achèvera de le peindre; car à nul mieux qu'à lui ne s'applique cette pensée, qui est une de ses maximes : « Les maximes des hommes décèlent leur cœur. » Ce qui fait, en effet, l'un des principaux charmes des maximes de Vauvenargues et en général de ses ouvrages, c'est qu'ils ne sont pas chez lui le fruit d'une spéculation abstraite, mais qu'ils ont été écrits sous la dictée du cœur et de l'expérience personnelle. Si l'on veut d'ailleurs se représenter exactement l'ensemble de son caractère, il suffit de lire ce beau portrait de Clazomène où Vauvenargues s'est si bien peint lui-même :

« Clazomène a fait l'expérience de toutes les misères humaines. Les maladies l'ont assiégé dès son enfance, et

combien les hommes sont petits ! » Quoi qu'il en soit, le témoignage de Marmontel : « il est mort dans les sentiments d'un chrétien philosophe, » nous suffit ici. *Chrétien philosophe veut dire tout autre chose que catholique.*

ıt sevré, dans son printemps, de tous les plaisirs de la nesse. Né pour des chagrins plus secrets, il a eu de la teur et de l'ambition dans la pauvreté; il s'est vu, dans disgrâces, méconnu de ceux qu'il aimait; l'injure a flétri courage, et il a été offensé de ceux dont il ne pouvait ndre de vengeance. Ses talents, son travail continuel, application à bien faire, son attachement à ses amis, nt pu fléchir la dureté de sa fortune. Sa sagesse même pu se garantir de fautes irréparables; il a souffert le qu'il ne méritait pas, et celui que son imprudence lui tiré. Quand la fortune a paru se lasser de le poursuivre, nd l'espérance trop lente commençait à flatter sa peine, nort s'est offerte à sa vue; elle l'a surpris dans le plus nd désordre de sa fortune; il a eu le malheur de ne pas ser assez de bien pour payer ses dettes, et n'a pu sauver vertu de cette tache. Si l'on cherche quelque raison d'une tinée si cruelle, on aura, je crois, de la peine à en trou-. Faut-il demander la raison pourquoi des joueurs très-iles se ruinent au jeu, pendant que d'autres hommes y [redacted]

l'a réduit à les écrire me paraît injuste. Je m'informe curieusement de tout le détail de sa vie ; s'il a fait des fautes, je les excuse, parce que je sais qu'il est difficile à la nature de tenir toujours le cœur des hommes au-dessus de leur condition. Je le plains des piéges cruels qui se sont trouvés sur sa route, et même des faiblesses naturelles qu'il n'a pu surmonter par son courage. Mais lorsque, malgré la fortune et malgré ses propres défauts, j'apprends que son esprit a toujours été occupé de grandes pensées et dominé par les passions les plus aimables, je remercie à genoux la nature de ce qu'elle a fait des vertus indépendantes du bonheur et des lumières que l'adversité n'a pu éteindre. »

A ces portraits de Vauvenargues par Vauvenargues lui-même, il faut joindre celui que Voltaire a tracé de son jeune ami. Voulant, suivant son expression, *lui élever un monumemt,* il composa l'éloge funèbre des officiers morts dans la campagne de 1742 et termina cet éloge par celui de Vauvenargues. Ne pouvant le citer ici tout entier, à cause de son étendue, j'en veux au moins détacher quelques lignes qui, en nous faisant mieux connaître Vauvenargues, nous font aussi mieux aimer Voltaire :

« Tu n'es plus, ô douce espérance du reste de mes jours ! O ami tendre... La retraite de Prague pendant trente lieues de glace jeta dans ton sein les semences de la mort que mes tristes yeux ont vu depuis se développer. Familiarisé avec le trépas, tu le sentis approcher avec cette indifférence que les philosophes s'efforçaient jadis ou d'acquérir ou de montrer; accablé de souffrances au dedans et au dehors, privé de la vue, perdant chaque jour une partie de toi-même, ce n'était que par un excès de vertu que tu n'étais point malheureux, et cette vertu ne te coûtait point d'efforts. Je t'ai vu toujours le plus infortuné des hommes et le plus tranquille... Par quel prodige avais-tu, à l'âge de vingt-cinq ans, la vraie philosophie et la vraie éloquence, sans autre secours que celui de quelques bons livres ? Comment avais-*tu pris un essor si* haut dans le siècle des petitesses ? Et com-

t la simplicité d'un enfant timide couvrait-elle cette ndeur et cette force de génie? Je sentirai longtemps amertume le prix de ton amitié; à peine en ai-je goûté harmes; non pas de cette amitié vaine qui naît dans les s plaisirs, qui s'envole avec eux et dont on a toujours plaindre, mais de cette amitié solide et courageuse, la rare des vertus. C'est ta perte qui mit dans mon cœur essein de rendre quelque honneur aux cendres de tant éfenseurs de l'Etat pour élever aussi un monument à enne. »

ces lignes de Voltaire est jointe cette note :

Le jeune homme qu'on regrette ici avec tant de raison I. de Vauvenargues, longtemps capitaine au régiment oi. Je ne sais si je me trompe, mais je crois qu'on trou- dans la seconde édition de ce livre plus de cent pen- qui caractérisent la plus belle âme, la plus profondé- t philosophe, la plus dégagée de tout esprit de parti. »

DEUXIÈME LEÇON

VAUVENARGUES

(SUITE)

LE PENSEUR : SES IDÉES SUR LE LIBRE ARBITRE ET SUR LA DISTINCTION DU BIEN ET DU MAL MORAL.

Après avoir raconté la vie et retracé le caractère de Vauvenargues, je vais entreprendre de faire connaître sa philosophie morale, qui à son tour, comme je l'ai déjà dit, achèvera la peinture de l'homme.

Vauvenargues est surtout célèbre par ses *Maximes*, et c'est là en effet la partie la plus importante de ses œuvres, d'ailleurs si courtes ; mais il a aussi abordé en des écrits spéciaux les questions générales qui forment en quelque sorte les prolégomènes de la morale, je veux dire la question du *libre arbitre* et celle de la *distinction du bien et du mal moral.* Avant donc de rechercher les idées morales particulières que nous offrent ses *Maximes,* il faut voir comment il résout ces questions, et d'abord celle de la liberté morale.

D'Alembert, dans une lettre au roi de Prusse (du 30 nov. 1770), où il discute avec ce prince la question de la liberté, aborde cette question en ces termes : « Je vais à présent suivre Votre Majesté de ténèbres en ténèbres, puisque j'ai l'honneur d'y être enfoncé avec elle jusqu'au cou et même par-dessus la tête. » Sans nier les difficultés de la question du libre arbitre, je ne pense pas que les ténèbres soient ici

ssi épaisses que d'Alembert veut bien le dire, à
ins qu'il ne s'agisse de celles qu'y amoncellent à
isir la métaphysique et la théologie ; je tâcherai
moins d'y porter assez de clarté pour que vous
ssiez m'y suivre sans trop d'effort.

L'homme n'est-il jamais que l'instrument d'une
incible fatalité, et toutes les déterminations de sa
onté, si libres qu'elles paraissent, ne sont-elles en
lité que comme les mouvements de la girouette
tourne nécessairement du côté où la pousse le
t, ou comme ceux de la balance qui penche inévi-
lement du côté où l'entraîne le poids le plus fort ?
bien y a-t-il en nous une force capable de résister
fatalité, et notre volonté est-elle vraiment l'auteur
ses résolutions, de telle sorte que ces dernières
étant *imputables*, elle en porte justement la *res-*

gences parmi les philosophes (sans parler des théologiens). Ce fut une des grandes questions qu'agita le XVIIIe siècle et sur lesquelles se partagèrent ses penseurs.

Ce fut aussi une des premières qui occupèrent Vauvenargues : notre jeune capitaine la méditait au milieu du bruit des armes, et il composa, à vingt-deux ans, sous la tente, un *traité sur le libre arbitre.* Il est curieux de voir comment il y résout le problème.

Quand on connaît la vie et le caractère de Vauvenargues, cet amour de l'action et de la gloire qui l'anime, ce courage indomptable qu'il déploie au sein de la destinée la plus cruelle, cette honnêteté et cette élévation morale qu'il ne montre pas moins dans sa conduite que dans ses sentiments, on s'attend naturellement à le voir se prononcer, dans la question du libre arbitre, en faveur de la théorie de la liberté. Mais c'est le contraire qui a lieu : Vauvenargues se fait, à notre grand étonnement, le défenseur du système de la nécessité. Peut-être, allez-vous penser, n'est-ce là qu'un paradoxe de jeune homme? Non ; Vauvenargues était sans doute bien jeune quand il composa son traité sur le *libre arbitre*, mais il ne paraît point avoir varié, depuis, dans la conclusion à laquelle il était alors arrivé. Je chercherai tout-à-l'heure la cause de cet étrange phénomène, mais je dois commencer par vous faire connaître et vous mettre à même d'apprécier la doctrine de notre moraliste sur la question.

Il semble d'abord accorder l'existence de la liberté : « Il y a, dit-il au début de son traité, deux puissances dans les hommes, l'une active, et l'autre passive : la *puissance active est la faculté de se mouvoir soi-même* ;

puissance passive est la capacité d'être mu. On ne le nom de liberté à la puissance active. » Mais tinuez la lecture du traité, et vous le verrez, après re escrimé contre ceux qui regardent la volonté nme le premier principe de tout ce qui est en nous quoi il a en vérité trop beau jeu), nier, sur ce fait le vrai point de la question, que la volonté la cause de nos actions volontaires. Pour lui, n'est qu'un ressort, le dernier ressort de l'âme : 'est l'aiguille qui marque les heures sur une pene et qui la pousse à sonner. » La volonté, comme guille, est elle-même déterminée par d'autres rests, « des ressorts plus profonds, » c'est-à-dire « nos es et nos sentiments actuels ; » et, si elle peut éveil- nos pensées et assez souvent nos actions, elle n'est nais « qu'un effet de quelque passion ou de quelque

suppose le même homme succombant dans une autre occasion ; et, tout en convenant que cet homme sent irrésistiblement que c'est parce qu'il le veut et que c'est sa volonté qui le fait agir, il demande si cette volonté s'est formée de soi, ou si ce n'est pas un sentiment qui l'a mise dans son cœur. « Rentrez au dedans de vous-même, s'écrie-t-il, je veux m'en rapporter à vous : n'est-il pas manifeste que dans le premier exemple ce sont des idées actuelles qui surmontent un sentiment, et que dans celui-ci le sentiment prévaut, parce qu'il se trouve plus vif, ou parce que les idées sont plus faibles ? » Or il en est de même dans tous les cas, et par conséquent il faut convenir que si nous agissons souvent selon ce que nous voulons, « nous ne voulons jamais que selon ce que nous sentons ou selon ce que nous pensons : nulle volonté sans idées ou sans passions qui la précèdent. »

Il n'est pas difficile d'apercevoir la confusion qui existe ici dans la pensée de Vauvenargues et l'erreur qui s'y glisse à l'ombre de cette confusion. Accordons qu'il n'y ait point de volonté sans idées et sans passions qui la précèdent, c'est-à-dire sans motifs et sans mobiles ; il ne s'en suit pas que ces passions ou ces idées, ces mobiles ou ces motifs agissent sur elle irrésistiblement, nécessairement, fatalement, comme les ressorts de la montre sur l'aiguille, ou comme les poids sur la balance. Cette dernière question est très-différente de la première, et elle est la vraie question en cette matière. La question est en effet de savoir, non pas si la volonté peut se déterminer sans motif ou sans mobile, mais si elle est ou non la maîtresse de ses résolutions, ou, en d'autres termes, si l'âme est le théâtre d'un jeu fatal de phénomènes, ou s'il y a

ı elle une force libre qui l'arrache à l'empire de la lité. Mais Vauvenargues ne s'est pas borné à con- dre ces deux points; il est tombé dans une erreur s grave, que cette confusion même a dissimulée à yeux, celle de nier dans l'homme l'existence d'une e libre, distincte du désir, et d'adopter le système la nécessité absolue.

En faveur de ce système, qui est bien le sien, il ıvoque pas seulement l'expérience; il prétend aussi ppuyer directement sur la raison, ou le démontrer *priori* par l'absurde. « Ce serait un vice énorme, il, que l'on eût des volontés qui n'eussent point principes : nos actions iraient au hasard; il n'y ait plus que des caprices; tout ordre serait ren- sé. Il ne suffit donc pas de dire qu'il est vrai que la exion ou le sentiment nous conduise; nous devons

voyait au roi Frédéric, converti à la doctrine du libre arbitre [1]. C'est celui qui, dans les fameuses *antinomies* de Kant, forme la démonstration de l'antithèse opposée à la thèse de la liberté [2]. Admettre la liberté en nous, c'est renverser l'ordre qui veut que tout dans le monde, les actions des hommes comme les phénomènes de la nature, soit déterminé de telle sorte qu'il n'y ait de place nulle part pour le caprice ou le hasard ; tel est le fond de cet argument.

Dans ce système, le sentiment que nous croyons avoir de notre liberté n'est plus qu'une illusion ; mais comment expliquer cette illusion ? Vauvenargues n'a point négligé ce point ; et, chose curieuse, son explication rappelle celle du philosophe Spinoza, qu'il n'avait sans doute jamais lu.

« Nos pensées, dit-il, meurent au moment où leurs effets se font connaître ; lorsque l'action commence, le principe est évanoui ; la volonté paraît, le sentiment n'est plus ; on ne le trouve plus en soi, et l'on doute qu'il y ait été. »

Mais si Vauvenargues n'avait pas lu Spinoza, il avait probablement lu Malebranche, ce philosophe si voisin du premier, que Malebranche a beau vouer à l'exécration, mais dont il se rapproche plus qu'il ne le pense ; c'est du moins sa pensée que reproduit notre auteur, lorsque, voulant préciser l'objet de son discours, il en vient à dire : « Je ne me suis attaché à prouver la dépendance de la volonté à l'égard de nos idées que pour mieux établir notre dépendance totale et continue de Dieu. »

1. V. même ouvrage, t. II, p. 425.
2. V. ma traduction de la *Critique de la raison pure*, t. II, p. 61 et suiv., ou mon *Analyse* de cet ouvrage, p. LXXIV du t. Ier.

el est en effet le but où tendait Vauvenargues, tel e principe auquel il se rattache en dernière ana- : *notre dépendance totale et continue de Dieu.* ajoute pour compléter sa pensée : « Vous com- iez bien par là que j'établis aussi la nécessité de es nos actions et de tous nos désirs. »

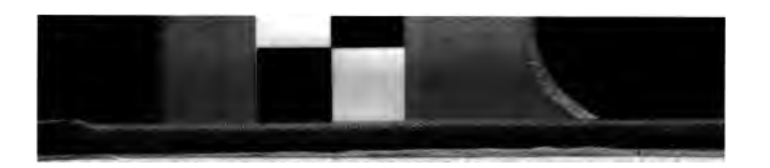
'est bien là, dans la forme comme dans le fond, ystème de la nécessité absolue. Vauvenargues end cependant concilier la liberté avec ce système; s il est évident d'avance qu'il ne peut l'y faire trer qu'à la condition de la dénaturer. « C'est tou- rs Dieu, dit-il, qui agit dans toutes les circons- ces ; mais quand il nous meut malgré nous, cela pelle *contrainte ;* et quand il nous conduit par propres désirs, cela s'appelle *liberté.* » Je le de- nde, est-ce bien là la liberté ? Si c'est toujours et

n'est qu'*une sorte d'imperfection*, inhérente, comme toute autre imperfection, à la créature, et d'où l'on ne peut rien conclure contre la perfection du créateur. Que si l'on réplique qu'il serait injuste de punir dans les créatures une imperfection nécessaire, Vauvenargues convient que cela est injuste *selon l'idée que nous avons de la justice ;* mais il ne pense pas « que la justice humaine soit essentielle au créateur, » qui « ne dépend que de lui seul, n'a que sa volonté pour règle et son bonheur pour unique fin. » Si Dieu accorde aux uns des grâces qu'il refuse aux autres, et si, pouvant sauver tous les hommes, il ne le fait pas, « il faut conclure qu'il ne le veut pas et qu'il a raison de ne le pas vouloir. » On est étonné de voir le jeune officier donner ici la main aux plus sombres théologiens, et l'on serait tenté de croire qu'il y a là quelque ironie à leur adresse. Je reviendrai tout-à-l'heure sur cette conjecture, mais achevons d'abord l'analyse du traité.

Il y a encore une *Réponse* à une autre conséquence du système de la nécessité : « Si tout est nécessaire, il n'y a plus de vice. » Vauvenargues répond « qu'une chose est bonne ou mauvaise en elle-même, et nullement parce qu'elle est nécessaire ou ne l'est pas. » Pour être nécessaire, le vice n'en est pas moins le vice ; seulement le vice, dans ce système, ne peut être qu'une maladie, une *maladie de l'âme*. Si l'on réplique qu'il ne faut donc traiter les vicieux que comme des malades, Vauvenargues l'accorde sans difficulté : « Rien n'est si juste, rien n'est plus humain ; il faut traiter le scélérat comme un malade. » C'est même là, selon lui, un des mérites de son système ; il rappelle plus fortement les hommes à la pitié, à la clémence, aux plus nobles sentiments de l'humanité.

elle est la doctrine exposée par Vauvenargues dans *Traité sur le libre arbitre*. C'est, je le répète, le me de la nécessité absolue ou du fatalisme. Je ends maintenant la question que je posais au nencement : comment Vauvenargues a-t-il pu eprendre de soutenir un tel système?

ai déjà dit qu'il était resté fidèle jusqu'à la fin de ie aux principales conclusions de ce traité. Par équent, on n'y saurait voir soit un paradoxe de e homme, soit un exercice de raisonnement où eur aurait pris le contre-pied de ses propres s pour en mieux sonder la valeur, soit enfin une e d'ironie à l'adresse de certains théologiens, me un autre écrit, l'*Imitation de Pascal,* qui a emment ce caractère. Il y a sans doute dans ce é même tel passage qui est à l'adresse des théolo-



son principe parce qu'elle est souvent impuissante dans ses effets, et conclut que l'homme n'est pas libre parce que la volonté ne reçoit pas toujours le prix même des plus nobles efforts[1]? Mais plus Vauvenargues a eu à lutter et plus il a déployé de force de volonté contre sa malheureuse destinée, plus il devait développer en lui le sentiment de cette libre volonté. La volonté et le sentiment que nous en avons sont indépendants des résultats : c'est *l'effort* qui la caractérise et qui en redouble le sentiment. Il est vrai que, d'après le témoignage de Voltaire dans les lignes que je vous ai lues, sa vertu ne lui coûtait point d'efforts, et peut-être ceci pourrait-il déjà servir à expliquer, au moins en partie, ce que nous cherchons. Un autre critique, qui, bien que jeune encore, a déjà un nom célèbre, M. Prévost-Paradol[2] (*Les moralistes français*, p. 227), a fort bien montré que la théorie de Vauvenargues sur la liberté est inséparable de ses autres vues sur la nature humaine et sur le monde, et la suite même de cette étude confirmera ce lien logique. Mais ma question revient toujours : comment Vauvenargues n'a-t-il pas reculé devant un système qui a pour conséquence la négation de la liberté de l'homme? A cela je réponds tout simplement : c'est que, d'une part, il se trompe sur la thèse de la liberté : il s'ima-

1. V. la note de la page 208.

2. En retrouvant ici le nom d'un homme dont j'avais pu apprécier, dès 1848, comme son professeur, l'esprit si distingué et le talent si extraordinairement précoce, et dont la carrière était alors (1867) si brillante, je ne puis songer sans tristesse à la déplorable fin qui la termina si tôt. Il est juste de mettre cette perte si regrettable au compte de cette sanglante comédie qui s'est appelé « l'Empire libéral. » Prévost-Paradol ne s'est pas pardonné de s'être laissé prendre à ce piége grossier, et il s'en est trop cruellement puni.

ie qu'elle consiste à soutenir l'indépendance abso- de la volonté ; et que, d'autre part, il se fait illu- n sur la nature et la portée de celle de la nécessité : a croit conciliable avec la vertu, qu'il pense rat- her ainsi à son principe. Ajoutez à cela la bonté me et la générosité de son âme plaidant chez lui faveur d'une doctrine qui lui paraît de nature à gmenter encore les sentiments d'humanité.

Nul doute que ce dernier motif n'ait contribué à dre ce système cher aux philosophes dont nous ons à parler après Vauvenargues, mais qui appar- nnent à une tout autre philosophie. Car, chose cu- use, mais dont l'histoire de la philosophie offre n d'autres exemples, ces matérialistes, Helvétius, ney, etc., et ce spiritualiste, Vauvenargues, se ren- trent dans une commune négation de la liberté de

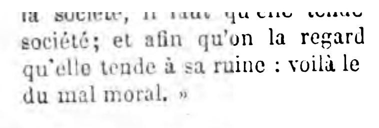


cours préliminaire contient les lignes que je viens de citer, et dont le dernier livre (livre III) a pour objet spécial cette question même.

Malheureusement cet ouvrage est resté à l'état d'ébauche. Vauvenargues en avait conçu le plan et posé les fondements à l'époque où il cherchait à remplir par la méditation et l'étude le vide de sa vie de garnison; mais, comme il nous l'apprend lui-même, « les passions inséparables de la jeunesse, des infirmités continuelles, la guerre survenue dans ces circonstances » (la guerre d'Allemagne qui se termina par cette retraite de Prague où sa santé, déjà si faible, fut si rudement ébranlée), tout cela interrompit le long travail commencé; plus tard, il se vit empêché de le reprendre et d'y mettre la dernière main par de nouveaux contre-temps, les tristes incidents de sa vie que je vous ai racontés : la maladie qui acheva de ruiner sa santé, le séjour qu'il fit à Paris dans un état voisin de la pauvreté, le sentiment de sa fin prochaine. Il se résigna donc à le faire paraître tel qu'il était; mais tel qu'il était, il obtenait ce témoignage de Voltaire (*Éloge funèbre des officiers morts dans la guerre de* 1742) : « Je ne dis pas que tout soit égal dans ce livre; mais si l'amitié ne me fait pas illusion, je n'en connais guère qui soit plus capable de former une âme bien née et digne d'être instruite. »

Voltaire y vantait surtout le chapitre consacré à la question *du bien et du mal moral :* « J'ignore si jamais aucun de ceux qui se sont mêlés d'instruire les hommes a rien écrit de plus sage que son chapitre sur le bien et le mal moral. »

Ce chapitre est précisément celui que nous avons à consulter ici; il va nous apprendre ce que Vauvenargues *pensait* du bien et du mal moral.


la société, il faut qu'elle tende
société; et afin qu'on la regard
qu'elle tende à sa ruine : voilà le
du mal moral. »

Tel est pour Vauvenargues
du mal moral, et par consé
doit servir à les distinguer
comme vous le voyez, un car
venargues ne voit le bien et
leurs rapports avec la sociét
tire la définition, et c'est là
ment.

« Les hommes, dit-il, étant im
à eux-mêmes : de là la nécessi
Qui dit société, dit un corps
divers membres et confond l'inté
général : c'est là le fondement d

Ainsi le fondement de la
société, et la morale n'a d'

réaction de cette époque contre cette morale mystique qui, ne s'attachant qu'au *salut de l'âme*, négligeait le *bien social*. Le XVIIIe siècle, au contraire, se préoccupe du bien social au point d'y ramener toute la morale. Vauvenargues lui-même, malgré ce goût et cette habitude de la méditation intérieure qui le distingue de la plupart des philosophes de son temps, se laisse entraîner dans ce courant. Il est vrai aussi que son amour de l'action, qui, pour être contrarié par les circonstances, n'en était pas moins vif, devait le porter naturellement de ce côté. La vie qui lui convient, ce n'est pas la vie contemplative, c'est la vie active, la vie politique; et ce n'est que parce qu'il lui est interdit de prendre son essor vers cette région, qu'il se replie sur lui-même et médite, pareil à un oiseau dont l'aile aurait été brisée, mais qui, du haut de son rocher solitaire, ne cesserait de tourner les yeux vers les champs de l'air où il ne peut s'envoler, et mourrait le regard fixé sur ces libres espaces.

La même préoccupation éclate dans les définitions que Vauvenargues, après avoir défini le bien et le mal moral, donne de la vertu et du vice. Ici, comme tout-à-l'heure, on voit que notre philosophe ne regarde la morale que par son côté social. La définition qu'il donne de la vertu ne s'applique rigoureusement qu'aux vertus sociales : c'est qu'il ne songe en effet qu'à celles-là ; il oublie les vertus individuelles ou ne les regarde elles-mêmes que comme des vertus sociales.

« La préférence de l'intérêt général au personnel, dit-il, est la seule définition qui soit digne de la vertu et qui doive en fixer l'idée; au contraire le sacrifice mercenaire du bonheur public à l'intérêt propre est le sceau éternel du vice. »

/ous le voyez, c'est uniquement la *vertu sociale* que ıvenargues définit ici en croyant définir la vertu général. Tel est, en effet, le caractère constant de morale, comme de celle de la plupart des philoso-es de son temps.

/ous le voyez aussi, pour lui le *désintéressement* est condition et le signe de la vertu, puisqu'il la fait ısister dans la préférence de l'intérêt général au sonnel, comme il fait consister le vice dans la pré-ence de l'intérêt propre à l'intérêt général. Que si lui objecte, en s'appuyant sur les maximes de La :hefoucauld, que peut-être les vertus qu'il a peintes nme un sacrifice de notre intérêt propre à l'intérêt olic ne sont qu'un pur effet de l'amour de nous-mes, et que peut-être ne faisons-nous le bien que ce que nous trouvons notre plaisir dans ce sacri-

c'est que, dans la pensée de Vauvenargues, ces dernières mêmes ne sont guère que des qualités heureuses, et que la ligne qui sépare les unes des autres est bien légère à ses yeux, ce qui est parfaitement conforme à la théorie que nous lui avons vu exposer plus haut touchant la liberté. Il convient bien que *nous mettons ordinairement les dernières à un plus haut prix, parce qu'elles nous coûtent davantage* et que *nous les estimons plus à nous parce qu'elles sont les effets de notre fragile raison ;* mais il ajoute : « La raison elle-même n'est-elle pas un don de la nature comme l'heureux tempérament, et l'heureux tempérament exclut-il la raison ? »

Aussi, lorsque, plus loin, il veut réfuter ceux qui confondent la vertu et le vice et rétablir contre eux la réalité de cette distinction, leur demande-t-il ce qui peut les empêcher de voir qu'il y a des *qualités* qui tendent naturellement au bien du monde ; et c'est dans « ces premiers sentiments élevés, courageux, bienfaisants à tout l'univers et par conséquent estimables à l'égard de toute la terre, » qu'il leur montre la vertu.

Mais ici nous touchons à un nouveau point de la doctrine morale de Vauvenargues, qu'il importe de détacher et de préciser. Nous savons déjà ce que c'est pour lui que le bien ou le mal moral et ce que c'est que la vertu en général ; il s'agit maintenant de savoir quelle est à ses yeux la nature du principe qui nous éclaire en cette matière et du ressort qui nous fait agir. Or c'est à quoi nous conduit précisément la définition que je viens de rapporter.

Cette définition nous indique déjà, en effet, que pour Vauvenargues le principe et le mobile de la vertu est dans le *sentiment*, ou, suivant une expression chère à ce moraliste, dans le *cœur*.

.e sentiment, le cœur, voilà bien, selon lui, le ncipe qui nous éclaire et le ressort qui doit nous e agir en matière de bien moral. Vauvenargues artient ainsi à ce que l'on nomme en philosophie *ole sentimentale* ou *instinctive*. Il n'exclut pas s doute la raison, mais celle-ci n'est pas pour lui faculté intellectuelle capable de tirer d'elle-même idées de bien et de mal et d'engendrer par elle-me des actes de vertu; elle n'est que la *réflexion* et *aisonnement*, et n'a de valeur et de rôle qu'à ce e, de telle sorte que c'est toujours le sentiment, stinct, la passion, le cœur, qui en définitive reste le ncipe, la règle et le mobile.

ette subordination de la raison au sentiment, de éflexion au cœur, qui est un des traits distinctifs a philosophie morale de Vauvenargues, se mani-

« Si les passions font plus de fautes que le jugement, c'est par la raison que ceux qui gouvernent font plus de fautes que les hommes privés (126). »

Maxime approuvée par Voltaire, mais que Morellet trouvait en contradiction avec celle que j'ai notée en premier lieu. Suard explique très-bien cette contradiction apparente : « Je crois qu'il faut entendre par la première de ces deux maximes que la raison nous trompe, *proportion gardée*, plus souvent que la nature, Vauvenargues croyant, comme il l'établit dans la seconde maxime, que la raison a moins souvent occasion de faire des fautes que la nature, parce que le nombre des actions qu'elle dirige est beaucoup moins considérable. »

« Les grandes pensées viennent du cœur (127). »

Maxime qui rappelle le mot de Quintilien : *Pectus est quod disertos facit* (c'est le cœur qui fait l'éloquence), et qu'on a aussi rapprochée de celui de Madame de Lambert (morte un an après Vauvenargues, en 1748) : « Rien ne peut plaire à l'esprit qui n'ait passé par le cœur, » mais qui va plus loin que l'un et l'autre : l'idée de Vauvenargues est que c'est le cœur qui inspire les grandes pensées, qu'il est la source, le foyer d'où elles jaillissent.

La maxime suivante révèle bien l'esprit de la doctrine de Vauvenargues :

« Le bon instinct n'a pas besoin de la raison, mais il la donne (128). »

En voici une à côté de laquelle Voltaire écrivait justement ces mots : « C'est grand. »

« La magnanimité ne doit pas compte à la prudence de ses motifs (130). »

près deux autres (131-132) que je passe, parce elles ne font que répéter celles qui précèdent, j'en ve trois qui ont pour objet la *conscience*. La *cons-ce,* que Rousseau appellera bientôt un *instinct di-* une *céleste voix* [1], est, pour Vauvenargues, *la changeante* des règles (133). — « Présomptueuse s les sains, timide dans les faibles et les malheu-x, inquiète dans les indécis, etc. », c'est « un or-e obéissant du sentiment qui nous domine et des ions qui nous gouvernent (135). » D'où vient ce point cette différence entre Vauvenargues et sseau, qui appartient pourtant, lui aussi, à l'é- du sentiment ? C'est que le dernier admet sous om de conscience une sorte d'instinct spécial nous sert à juger tous les autres instincts et actions, tandis que le premier s'en remet aux

vouloir. Suffit-il d'avoir la vue bonne pour marcher? Ne faut-il pas encore avoir des pieds, et la volonté avec la puissance de les remuer (149) ; » ou même encore : « La raison et le sentiment se conseillent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu'un des deux et renonce à l'autre se prive inconsidérément d'une partie des secours qui nous ont été donnés pour nous conduire. » J'aime mieux chercher ce qui explique cette exagération en cherchant ce qui explique cette doctrine elle-même.

Pour la bien comprendre, il faut se la représenter comme une réaction contre la morale de Pascal et des Jansénistes, contre cette *morale austère* qui, suivant l'expression même de Vauvenargues dans une de ses maximes (160), *anéantit la vigueur de l'esprit, comme les enfants d'Esculape détruisent le corps pour détruire un vice du sang souvent imaginaire.* Vauvenargues admire beaucoup Pascal comme écrivain, et l'imite quelquefois ; mais la doctrine du farouche janséniste lui est profondément antipathique. Pascal nous montre partout la misère et le néant dans la nature originellement corrompue de l'homme, et il croit la relever en proscrivant les sentiments les plus naturels et les plus légitimes et en prêchant une vertu qui n'a plus rien d'humain ; Vauvenargues, au contraire, ne veut pas croire que ce que la nature a fait aimable soit vicieux (Max. 122) ; il réhabilite les passions, les passions nobles, bien entendu, et à cette vertu *imaginaire (ibid.)*, qui est la mort de l'âme, il oppose, non pas la morale commode, — il raille au contraire les auteurs qui traitent la morale comme on traite la nouvelle architecture, où l'on cherche avant toutes choses la commodité, — mais une vertu *active*, *humaine* et en même temps *aimable*. Seulement il

asse le but à son tour, en réhabilitant la passion point d'y sacrifier ou d'y subordonner la raison. t sa réaction contre la morale de Pascal qui le sse à cette autre extrémité.

ais la morale de Vauvenargues ne réagit pas moins tre l'esprit de La Rochefoucauld, qui nie la vertu prétendant que l'amour-propre en est l'invariable ncipe, que contre celui de Pascal et des Jansénis- qui la rétrécissent en croyant la relever par le re- chement de tout élément humain; et, pour com- ndre cette morale tout entière, il faut tenir compte fois de cette double réaction. Pascal et La Roche- cauld sont comme deux pôles opposés qui repous- t également Vauvenargues. Contre le premier, il t rendre à la vertu son caractère humain et social; il prétend en même temps en maintenir la na-

que nous nous regardons comme la moindre partie dans le tout, c'est une préférence manifeste de l'objet aimé. »

Vauvenargues oppose à La Rochefoucauld une distinction qui peut paraître subtile, et qui n'est pas suffisamment marquée par les termes que lui fournit la langue française, mais qui n'en est pas moins juste et profonde : je veux parler de la distinction entre *l'amour de soi*, qui peut se répandre hors de soi ou chercher hors de soi son bonheur, et *l'amour-propre,* qui est à lui-même son seul objet et sa seule fin et se fait le centre de tout. C'est la distinction que Rousseau [1] opposera à son tour à Helvétius, ce continuateur de La Rochefoucauld.

Vous avez maintenant une idée nette de la vertu telle que la conçoit Vauvenargues : elle a son principe dans la passion, mais dans les passions nobles et désintéressées, dans celles qui tendent au bien de la société. C'est là ce qui fait, selon lui, sa force et sa beauté. C'est par là que l'homme peut vivre d'une vie digne de sa nature et jouir du plus grand bonheur qu'il puisse obtenir en ce monde. Ce n'est pas que Vauvenargues pense comme les Stoïciens, ses maîtres à quelques égards, que la vertu suffise à rendre l'homme parfaitement heureux. Rappelez-vous ce mot mélancolique du portrait de l'*homme vertueux dépeint par son génie :* « Je remercie à genoux la nature de ce qu'elle a fait des *vertus indépendantes du bonheur ;* » mais rappelez-vous aussi ce portrait de *Clazomène* (ou *la vertu malheureuse*), où l'auteur peint un homme de bien en butte à toutes les misères humaines, malheureux par elles, mais, tout affligé qu'il est de sa destinée,

1. V. *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle,* t. II, p. 147).

rant qu'il n'eût point voulu changer sa misère
la prospérité des hommes faibles. C'est que si,
Vauvenargues, la vertu ne peut empêcher
nme d'être malheureux, elle lui donne au
s la plus haute satisfaction qu'il puisse éprouver
as.

TROISIÈME LEÇON

VAUVENARGUES

(SUITE ET FIN)

SES IDÉES MORALES ET POLITIQUES

Nous avons vu comment Vauvenargues répond aux deux questions fondamentales du libre arbitre et de la distinction du bien et du mal moral ; et, en étudiant sa pensée sur ces deux points, nous avons constaté les caractères généraux de sa morale. Il nous reste à en rechercher les applications particulières, en examinant de ce point de vue les *Réflexions et Maximes*, auxquelles nous avons déjà eu recours pour les grandes questions qui ont dû d'abord nous occuper.

Il est difficile d'analyser un livre comme celui-ci, composé de réflexions et de maximes détachées et sans aucun lien entre elles pour la plupart. Il nous faut cependant mettre un peu d'ordre dans l'étude que nous avons à en faire, en ramenant les idées qu'il nous offre à un certain nombre de points classés le mieux possible. Nous avons ici devant nous une foule de diamants jetés pêle-mêle dans un même casier ; je voudrais être pour vous le lapidaire qui les réunirait d'après la disposition la plus propre à les faire briller à vos yeux, et qui en même temps vous aiderait à en éprouver la valeur en vous mettant entre les mains la pierre de touche nécessaire. Parlons plus simplement, je voudrais grouper les pensées de Vau-

argues suivant un ordre (cet ordre lumineux re-nmandé par Horace, *lucidus ordo*), qui en fît res-tir l'esprit et la valeur.

'établirai d'abord une grande division dans ces isées éparses. Je les diviserai en deux groupes nprenant, l'un, celles qui se rapportent à la morale prement dite, et l'autre, celles qui se rattachent philosophie politique. Cette division n'a rien d'ar-raire : elle est, au contraire, parfaitement conforme nature même des idées que nous offrent les *Ré-cions et Maximes*, dont un grand nombre ont, en t, comme on doit l'attendre d'un écrivain tel que ivenargues, un caractère politique.

'ai dit dans la dernière leçon que la morale de ivenargues était une morale essentiellement *hu-*

[redacted]

ou comme une énigme; c'est faute de pénétration que nous concilions si peu de choses. »

Cette maxime va droit à Pascal, comme l'a remarqué Voltaire; et il en est de même de celle-ci, bien que les expressions dont se sert Vauvenargues ne conviennent nullement à ce génie égaré sans doute, mais si sincère et si profond :

« Les faux philosophes s'efforcent d'attirer l'attention des hommes en faisant remarquer dans notre esprit des contrariétés et des difficultés qu'ils forment eux-mêmes; comme d'autres amusent les enfants par des tours de cartes qui confondent leur jugement, quoique naturels et sans magie. Ceux qui nouent ainsi les choses pour avoir le mérite de les dénouer, sont les charlatans de la morale (288). »

Maxime à laquelle se joint immédiatement celle-ci (289), qui sert à la confirmer : « Il n'y a point de contradictions dans la nature. »

La réaction que la doctrine de Pascal produit dans l'esprit de Vauvenargues est si forte qu'elle l'entraîne lui-même trop loin. Ainsi, s'il a raison de dire (M. 463) que « nous pouvons parfaitement connaître notre imperfection, sans être humiliés par cette vue, » comment cela même peut-il être un signe de noblesse, ainsi que le dit la maxime précédente : « Ce qui me paraît le plus noble dans notre nature, est que nous pouvons nous passer si aisément d'une plus grande perfection ? »

J'aime mieux celle (176) où l'auteur établit comme un fait résultant du sentiment même de notre propre faiblesse que les défauts que nous reconnaissons dans les autres ne nous empêchent pas et ne doivent pas nous empêcher de les aimer :

« On peut aimer de tout son cœur ceux en qui on reconnaît de *grands* défauts. Il y aurait de l'impertinence à croire

perfection a seule droit de nous plaire; nos faiblesses attachent quelquefois les uns aux autres autant que ait faire la vertu. »

Vauvenargues défend ainsi la nature humaine e les anathèmes d'un christianisme outré, il ne la d pas moins contre les calomnies de La Rocheuld. Il veut la relever à la fois de ces deux côtés réconcilier avec elle-même. Les maximes qui sont dresse de La Rochefoucauld ne sont pas moins breuses chez lui que celles qui s'adressent à Paset d'ailleurs comme, chose remarquable, ces deux ts, si différents, se rencontrent en ce point qu'ils t également les vertus humaines, les maximes de enargues qui ont pour but de les rétablir, s'apent ainsi tout ensemble à l'un et à l'autre. En quelques-unes choisies dans une assez longue

qu'elle montre bien le but que poursuit Vauvenargues : *relever l'homme et lui restituer toutes ses vertus.*

« Il y a peut-être autant de vérités parmi les hommes que d'erreurs, autant de bonnes qualités que de mauvaises, autant de plaisirs que de peines ; mais nous aimons à contrôler la nature humaine, pour essayer de nous élever au-dessus de notre espèce, et pour nous enrichir de la considération dont nous tâchons de la dépouiller. Nous sommes si présomptueux que nous croyons pouvoir séparer notre intérêt personnel de celui de l'humanité, et médire du genre humain sans nous compromettre. Cette vanité ridicule a rempli les livres des philosophes d'invectives contre la nature. L'homme est maintenant en disgrâce chez tous ceux qui pensent, et c'est à qui le chargera de plus de vices; mais peut-être est-il sur le point de se relever et de se faire restituer toutes ses vertus. »

N'y a-t-il pas dans ces dernières lignes comme un pressentiment de la grande révolution intellectuelle et morale que va entreprendre le XVIIIe siècle ? Mais voyons quelles sont ces *vertus* que Vauvenargues voudrait restituer à l'homme, ou quelles sont celles qu'il lui recommande surtout et comment il les lui présente.

Il faut remarquer d'abord, ce qui est parfaitement conforme à sa théorie générale de la vertu, et non moins conforme à l'impulsion de sa propre nature, qu'au lieu de séparer l'*amour de la gloire* et la *vertu*, il les réunit, on pourrait dire les confond, et cherche dans la première le mobile et la récompense de la seconde. Un très-grand nombre de ses maximes ont pour but de célébrer cette union, celle-ci par exemple :

« Nous avons si peu de vertus que nous nous trouvons ridicules d'aimer la gloire (59). » — « Si les hommes n'avaient pas aimé la gloire, ils n'avaient ni assez d'esprit, ni

assez de vertu, pour la mériter (152). » — « Celui qui recherche la gloire par la vertu ne demande que ce qu'il mérite (295). » — « La gloire remplit le monde des vertus, et, comme un soleil bienfaisant, elle couvre toute la terre de fleurs et de fruits (495). » — « La gloire embellit les héros (496). » — « N'est-il pas impertinent que nous regardions comme une vanité ridicule ce même amour de la vertu et de la gloire que nous admirons dans les Grecs et les Romains, hommes comme nous, et moins éclairés (507). »

Tout en accordant à Vauvenargues que l'amour de la gloire est capable de produire dans le monde de grandes choses et qu'il est pour la vertu un très-utile auxiliaire, on peut aussi, sans retomber pour cela dans cette morale outrée qu'il proscrit justement, lui reprocher de confondre l'amour de la gloire et celui de la vertu, comme si en effet ces deux mobiles n'en faisaient qu'un, et comme si la vertu n'avait pas, aux yeux de la morale, d'autant plus de valeur qu'elle est plus pure de tout mobile de ce genre. Qu'un homme sacrifie obscurément sa vie à son devoir ; bien plus, qu'il affronte, pour obéir à la voix de sa conscience, une mort ignominieuse et qu'il meure, comme le dit Rousseau du juste de Platon, *couvert de tout l'opprobre du crime,* alors *qu'il est digne de tous les prix de la vertu ;* est-ce que sa vertu n'est pas mille fois plus pure et plus haute que celle de ces héros que, suivant l'expression de Vauvenargues, la gloire embellit ? Ici se révèle, il faut bien le reconnaître, le côté faible de la morale de Vauvenargues : il fait beaucoup trop bon marché de la *conscience,* dont Rousseau va se faire bientôt l'éloquent interprète.

Quoi qu'il en soit sur ce point, cherchons quelles sont pour Vauvenargues les vertus capitales. On peut dire, sans forcer sa pensée, que ces vertus sont pour

lui le *courage*, dans l'individu, et l'*humanité*, dans les rapports des hommes entre eux, et que c'est de celles-là qu'il fait sortir toutes les autres. Bien que, comme je l'ai montré dans la dernière leçon, il n'ait point distingué entre la morale individuelle et la morale sociale, mais que, dans ses définitions du bien et du mal moral, il n'ait en vue que le caractère social de la morale, il n'en pose pas moins, quand il passe des principes à l'application ou qu'il entre dans l'analyse de nos diverses vertus, le courage et l'humanité comme les deux vertus qui doivent soutenir et régler la conduite de l'homme, la première par rapport à lui-même, et la seconde par rapport à ses semblables. Mais ces deux vertus sont toujours pour lui, suivant la théorie générale que je vous ai exposée, plutôt les qualités heureuses d'une nature forte et généreuse que les actes libres d'une volonté éclairée par la raison. Tel est précisément le sens des maximes suivantes : « Il n'appartient qu'au courage de régler la vie (431), » — et « Le courage a plus de ressources contre les disgrâces que la raison. » C'est que lui-même sentait plutôt le courage dans son cœur qu'il n'en trouvait le motif dans sa raison. C'est encore son propre courage qu'il traduisait en maxime quand il écrivait : « Il y a peu de situations désespérées pour un esprit ferme, qui combat à force inégale, mais avec courage, la nécessité (M. 456). »

Il reconnaît pourtant qu'il y a des cas où le mal est plus fort que le courage le plus ferme, et c'est ce qu'il développe dans la maxime suivante (141), destinée à expliquer cette autre maxime qui la précède (140), « qu'on ne peut juger de la vie par une plus fausse règle que la mort. »

Il est injuste d'exiger d'une âme atterée et vaincue par secousses d'un mal redoutable, qu'elle conserve la même ieur qu'elle a fait paraître en d'autres temps. Est-on pris qu'un malade ne puisse plus ni marcher, ni veiller, e soutenir? Ne serait-il pas plus étrange qu'il fût encore nême homme qu'en pleine santé? Si nous avons la mine, si nous avons mal dormi, on nous excuse d'être inbles ce jour d'application, et personne ne nous soupçonne voir toujours été inappliqués : refuserons-nous à un ıme qui se meurt le privilége que nous accordons à celui a mal à la tête? Et oserons-nous assurer qu'il n'a jamais e courage pendant sa santé, parce qu'il en aura manqué ıgonie. »

Cette maxime nous servira de transition pour passer *courage* à l'*humanité*, qui contient le principe de e indulgence ou, pour mieux dire, de cette justice Vauvenargues vient de réclamer à l'égard des

y a des vices qui échappent aux lois, mais qui n'en méritent pas moins notre mépris et notre indignation. Il est vrai que Vauvenargues ne peut guère admettre ces sentiments puisqu'il n'admet pas le libre arbitre, ce qu'il exprime ici même en disant : « Nul homme n'est faible par choix ; » mais alors ce n'est plus seulement l'indulgence qu'il faut réclamer pour les vices des hommes, c'est leur justification universelle qu'il faut prêcher.

Nous n'en devons pas moins savoir gré à Vauvenargues d'avoir préconisé l'indulgence. Il a tort de chercher dans le système de la nécessité un appui pour cette vertu : il suffisait d'invoquer le sentiment de la fragilité de notre nature ; mais s'il se trompe sur ce point, il n'en a pas moins raison de gourmander notre excessive sévérité à l'égard de nos semblables : « Nous réservons notre indulgence pour les parfaits, » dit-il très-finement (M. 169), et encore (M. 393) : « Quelle affreuse vertu que celle qui veut haïr et être haïe, qui rend la sagesse, non pas secourable aux infirmes, mais redoutable aux faibles et aux malheureux; une vertu qui, présumant follement de soi-même, ignore que tous les devoirs des hommes sont fondés sur leur faiblesse réciproque ! »

Citons encore ces lignes d'un très-beau morceau sur la tolérance (*Réflexions sur divers sujets*, 38, éd. Gilbert) :

« Qui peut s'arroger le droit de soumettre les hommes à son tribunal? Qui peut être assez impudent pour croire qu'il n'a pas besoin de l'indulgence qu'il refuse aux autres? J'ose dire qu'on souffre moins des vices et des méchants que de l'austérité farouche et orgueilleuse des réformateurs, et j'ai remarqué qu'il n'y avait guère de sévérité qui n'eût sa source dans l'ignorance de la nature, dans un amour propre excessif, enfin dans la petitesse du cœur. »



Mais ce n'est pas seulement l'indulgence à l'égard des faiblesses des hommes, c'est aussi la compassion pour leurs misères et la générosité à les secourir que célèbre Vauvenargues : « La générosité, dit-il admirablement dans une de ses maximes (173), souffre des maux d'autrui, comme si elle en était responsable. » L'idée exprimée ici sous cette forme concise, Vauvenargues l'avait développée dans un morceau qu'il ne jugea point à propos de publier, mais qui comme le précédent morceau sur la tolérance, a été très-heureusement mis au jour par son dernier éditeur (p. 97), et que je veux vous faire connaître parce que nulle part la belle âme de l'auteur ne s'est mieux révélée :

« Les âmes les plus généreuses et les plus tendres se laissent quelquefois porter par la contrainte des événements jusqu'à la dureté et à l'injustice; mais il faut peu de chose pour les ramener à leur caractère et les faire rentrer dans leurs vertus. La vue d'un animal malade, le gémissement d'un cerf poursuivi dans les bois par des chasseurs, l'aspect d'un arbre penché vers la terre et traînant ses rameaux dans la poussière, les ruines méprisées d'un vieux bâtiment, la pâleur d'une fleur qui tombe et qui se flétrit, enfin toutes les images du malheur des hommes réveillent la pitié d'une âme tendre, contristent le cœur et plongent l'esprit dans une rêverie attendrissante. L'homme du monde même le plus ambitieux, s'il est né humain et compatissant, ne voit pas sans douleur le mal que les dieux lui épargnent; fût-il même peu content de sa fortune, il ne croit pas pourtant la mériter encore, quand il voit des misères plus touchantes que la sienne; comme si c'était sa faute qu'il y eût des hommes moins heureux que lui, sa générosité l'accuse en secret de toutes les calamités du genre humain, et le sentiment de ses propres maux ne fait qu'aggraver la pitié dont les maux d'autrui le pénètrent. »

Mais cette pitié ne doit pas rester un sentimen stérile, ni se borner à donner des conseils : « Nous

voulons faiblement, dit une maxime (490), le bien de ceux que nous n'assistons que de nos conseils ; » et la maxime suivante (491) ajoute : « La générosité donne moins de conseils que de secours. »

Autant Vauvenargues glorifie la générosité, autant il flétrit la dureté de cœur à l'égard des malheureux, cette dureté qui fait que *nous les plaignons peu des plus grands malheurs*, tandis que *nous les blâmons beaucoup des moindres fautes* (M. 168), ou que même *nous les querellons pour nous dispenser de les plaindre.* Il signale parmi les causes de cette dureté de cœur l'avarice : « L'avare prononce en secret : suis-je chargé de la fortune des misérables ? et il repousse la pitié qui l'importune. »

Toutes ces maximes, et bien d'autres, qu'il serait trop long de citer, sont tout-à-fait dignes de celui qui a si bien parlé du cœur et qui en a dit, entre autres choses : « On doit se consoler de n'avoir pas les grands talents, comme on se console de n'avoir pas les grandes places ; on peut être au-dessus de l'un et de l'autre par le cœur. »

Arrivons maintenant à celles des maximes de Vauvenargues qui ont plus particulièrement trait à la philosophie politique.

Vauvenargues appartient déjà trop au XVIII[e] siècle, bien qu'il se distingue à beaucoup d'égards, et sur ce point même, des philosophes de son temps, pour avoir pu fermer son esprit à cette sorte d'idées. Il était d'ailleurs trop bon moraliste pour négliger des questions qui se rattachent elles-mêmes à la philosophie morale, et trop amoureux de l'action pour ne pas aimer, non-seulement la philosophie politique, mais la politique pratique elle-même. Il regardait, au *contraire*, la politique (c'est une de ses maximes, 405)

nme *la plus grande de toutes les sciences*. Il pen-t (c'est encore une de ses maximes, 406) que « les is politiques connaissent mieux les hommes que ix qui font métier de la philosophie, » et qu'ils t ainsi *plus vrais philosophes*, tandis que (autre xime encore, 540) « la science des mœurs ne ne pas celle des hommes. »

Aussi avons-nous vu que, forcé par sa santé et peut-e aussi par d'autres causes (particulièrement le goût que lui inspirait l'état de l'armée) [1], de tter la carrière des armes, il avait songé à entrer s celle de la diplomatie et des affaires, et qu'il it commencé des démarches à cet effet. Il espérait iver à satisfaire dans cette carrière nouvelle ce oin d'action, de grandes actions, qu'il sentait en et y apprendre, suivant les maximes que je viens

il s'applaudir de la politique, s'écrie-t-il (M. 410), si son plus grand effort est de faire quelques heureux au prix du repos de tant d'hommes ? Et quelle est la sagesse si vantée de ces lois qui laissent tant de maux inévitables et procurent si peu de biens ? » — « Il n'y a pas d'esprits, dit-il encore (M. 301), qui soient capables d'embrasser à la fois toutes les faces de chaque sujet, et c'est là, à ce qu'il me semble, la source la plus ordinaire des erreurs des hommes. Pendant que la plus grande partie d'une nation languit dans la pauvreté, l'opprobre et le travail, l'autre, qui abonde en honneurs, en commodités, en plaisirs, ne se lasse pas d'admirer le pouvoir de la politique, qui fait fleurir les arts et le commerce, et rend les États redoutables. »

La politique internationale ne paraît pas à Vauvenargues moins barbare que la politique intérieure : « Nul traité, dit-il (M. 573), qui ne soit comme un monument de la mauvaise foi des souverains ; » et il ajoute dans la maxime suivante (574) : « On dissimule quelquefois dans un traité, de part et d'autre, beaucoup d'équivoques qui prouvent que chacun des contractants s'est proposé formellement de le violer, dès qu'il en aurait le pouvoir. » — Et encore (412) : « Il n'y a point de violence ou d'usurpation qui ne s'autorise de quelque loi ; quand il ne se ferait aucun traité entre les princes, je doute qu'il se fît plus d'injustices. »

Ces maximes respirent bien l'esprit critique et novateur qui commençait alors à se manifester dans le champ des idées politiques, comme dans tous les autres ; mais, il faut le dire pour rester dans le vrai, malgré ces maximes, Vauvenargues était loin d'être possédé de cet esprit qui, après avoir renouvelé le

nde des idées, devait se traduire en fait dans la olution française. A côté des maximes que je ns de citer, on en trouve d'autres qui semblent être, contraire, une protestation contre les hardiesses cet esprit de réforme. Voyez, par exemple, ces ximes qui dénotent sans doute une certaine sase qu'il serait bon de suivre quelquefois si on vait la concilier avec l'esprit de progrès, mais qui aussi le tort de favoriser beaucoup trop l'esprit routine, déjà si funeste : « Avant d'attaquer un s, il faut voir si on peut ruiner ses fondements 25) ; » — « Les abus inévitables sont les lois de nature (26). » Cette dernière remarque est juste, 'on peut accorder à M. Sainte-Beuve (*Causeries du ndi*, t. III), que les philosophes du XVIIIe siècle y gèrent trop peu : ils révèrent pour l'humanité une fection qui n'est pas de ce monde; mais aussi

Maxime non moins contestable : les changements nécessaires se font si peu d'eux-mêmes que souvent les révolutions deviennent nécessaires pour les opérer.

« Jusqu'à ce qu'on rencontre le secret de rendre les esprits justes, tous les pas que l'on pourra faire dans la vérité n'empêcheront pas les hommes de raisonner faux ; et plus on voudra les pousser au-delà des notions communes, plus on les mettra en péril de se tromper. »

Ne serait-ce pas ici le cas de rappeler à Vauvenargues ce qu'il a dit, dans ses *Réflexions sur divers sujets* (18), de la *nécessité de faire des fautes :* « Il ne faut pas être timide de peur de faire des fautes ; la plus grande faute de toutes est de se priver de l'expérience... Qui voudra se former au grand doit risquer de faire des fautes ; » — et cette autre maxime (162), dont Sainte-Beuve a dit qu'*il y a des commencements de révolution dans ce mot-là :* « Il faut permettre aux hommes de faire de grandes fautes contre eux-mêmes, pour éviter un plus grand mal, la servitude. »

Mais chez Vauvenargues l'esprit de conservation dans l'ordre politique l'emporte sur l'esprit de réforme et de révolution. C'est ainsi que notre gentilhomme se prononce contre le principe de l'*égalité,* dont le citoyen de Genève va bientôt se faire l'apôtre, et qu'il se déclare, ce qui n'a rien d'étonnant de sa part, le partisan de l'institution de la noblesse : « Il est faux, dit-il (M. 227), que l'égalité soit une loi de la nature ; sa loi souveraine est la subordinatton et la dépendance ; » — et encore (M. 551) : « Je désirerais de tout mon cœur que toutes les conditions fussent égales ; j'aimerais beaucoup mieux de n'avoir point d'inférieurs que de reconnaître un seul homme au-dessus

moi. Rien n'est si spécieux, dans la spéculation, l'égalité; mais rien n'est plus impraticable et s chimérique. »

'auvenargues, comme tant d'autres, confond ces x choses très-distinctes : l'égalité des fortunes et conditions sociales, ou ce que l'on a nommé *l'é-ité sociale*, qui est sans doute « impraticable et mérique, » et *l'égalité civile et politique*, qui est si praticable que juste et qui commence à être tiquée.

lien n'est plus faible d'ailleurs que l'argument par uel il prétend prouver la légitimité de la noblesse éditaire (M. 364) : « Les enfants n'ont pas d'autre it à la succession de leur père que celui qu'ils nent des lois ; c'est au même titre que la noblesse perpétue dans les familles : la distinction des

prochait aux nobles, ses contemporains, d'être dépourvus. Il faut voir, dans ses *Conseils à un jeune homme*, ceux qu'il donnait à son ami sur la conduite à tenir envers les inférieurs et les domestiques :

« Si vous avez quelque passion qui élève vos sentiments, qui vous rende plus généreux, plus compatissant, plus humain, qu'elle vous soit chère. Par une raison fort semblable, lorsque vous aurez attaché à votre service des hommes qui sauront vous plaire, passez leur beaucoup de défauts ; vous serez peut-être plus mal servi, mais vous serez meilleur maître : il faut laisser aux hommes de basse extraction la crainte de faire vivre d'autres hommes qui ne gagnent pas assez laborieusement leur faible salaire. Heureux qui leur peut adoucir les peines de leur condition ! »

Puisqu'il s'agit ici des domestiques, je ne dois pas négliger le propos que Vauvenargues racontait d'un de ses laquais et la réflexion qu'il lui suggérait. « J'avais, dit-il (M. 659), un laquais, qui était fort jeune ; j'étais en voyage ; il me dit que je venais de souper avec un homme de beaucoup d'esprit. Je lui demandai à quoi il connaissait qu'un homme avait de l'esprit : c'est quand il dit toujours la vérité. — Voulez-vous dire que c'est quand il ne trompe personne ? — Non, monsieur, mais quand il ne se trompe pas lui-même. » — « Je pensai aussitôt, ajoute Vauvenargues, que ce jeune homme pouvait bien avoir lui-même plus d'esprit que Voiture et que Benserade ; il est bien sûr qu'un bel esprit n'aurait pas rencontré aussi juste. » Le dernier éditeur de Vauvenargues remarque avec raison que ce mot est à noter : « Il peint, dit-il, le respect de Vauvenargues pour l'intelligence ; ici le laquais a disparu, l'égalité est rétablie. Ajoutons que Vauvenargues méritait plus que personne d'avoir à son service un homme

tant de sens. N'est-ce pas aussi le cas de rappeler , vers le même temps, il y avait quelque part un ais qui s'appelait Jean-Jacques Rousseau? » A es ces justes réflexions je me permettrai d'en ter une : c'est que l'observation faite par Vaurgues sur ce domestique aurait dû l'éclairer cette égalité civile et politique qu'il repousse me une chimère. Mais j'expose ici ses idées pluque je ne les discute.

n'a pas une moins haute idée des qualités qui nt aux monarques et qui font les grands rois de celles qui conviennent à la noblesse (V. les imes 368 à 377). Il est curieux de voir comment il Louis XIV : « Louis XIV avait trop de dignité; aurais aimé plus populaire. Il écrivait à M. de... me réjouis comme votre ami du présent que je

Il était tout naturel qu'un jeune gentilhomme, sujet d'une monarchie séculaire, ne songeât point pour son pays à une autre forme de gouvernement; mais comment comprenait-il cette forme elle-même? Une de ses maximes (228) dit : « Qu'on tempère comme on voudra la souveraineté dans un État, nulle loi n'est capable d'empêcher un tyran d'abuser de l'autorité de son emploi. » Faut-il conclure de cette maxime que Vauvenargues n'appréciait pas le mérite de la monarchie tempérée, de ce système dont Montesquieu va bientôt si admirablement décrire le mécanisme? Mais d'un autre côté, il s'élève contre la servitude avec une force qui n'annonce guère un ami de la monarchie absolue. J'ai déjà eu occasion de citer une très-belle maxime sur ce point. En voici une autre (22), dont la plus triste expérience nous a malheureusement permis de reconnaître la profonde vérité : « La servitude abaisse les hommes jusqu'à s'en faire aimer. »

Vauvenargues n'a point, il est vrai, approfondi toutes ces grandes questions : le temps et l'occasion lui ont manqué. Mais il ne nous en offre pas moins sur ce sujet, comme sur tant d'autres, des maximes utiles à méditer. Il insiste beaucoup, quoique d'une manière un peu vague, sur la nécessité de ce qu'il appelle la *dépendance*, c'est-à-dire de la soumission aux lois; et en même temps il fixe très-bien les limites des lois positives ou de la justice civile : « Ce qui n'offense pas la société, dit-il (M. 164), n'est pas du ressort de sa justice; » à quoi il ajoute non moins justement (M. 165) : « C'est entreprendre sur la clémence de Dieu de punir sans nécessité; » et il va même jusqu'à déclarer (M. 167) que « la clémence vaut mieux que la justice, » maxime dont il faut rapprocher celle-

94) : « Vantez la clémence à un homme sévère : s serez égorgé dans votre lit, répondra-t-il, si la ice n'est pas inexorable. O timidité sanguinaire ! » ous retrouvons ici cet esprit d'humanité, de tolé-e et d'indulgence que nous avons déjà rencontré s Vauvenargues. Malheureusement ce défenseur principe de l'humanité n'oublie pas assez qu'il ivi la carrière des armes, quoiqu'il en ait rap-é bien des dégoûts, témoin ce morceau *sur les ées d'à-présnet* (éd. Gilbert, p. 104) qui con-t de si tristes révélations, et cette maxime (693) : es soldats marchent à l'ennemi, comme les capu-vont à matines. Ce n'est ni l'intérêt de la guerre, 'amour de la gloire ou de la patrie, qui animent ourd'hui nos armées ; c'est le tambour qui les e et les ramène, comme la cloche fait lever et

pas à porter la faim et la misère chez les étrangers qu'un héros attache la gloire, mais à les souffrir pour l'État ; ce n'est pas à donner la mort, mais à la braver. » Je voudrais seulement que Vauvenargues n'oubliât point que le soldat, quand il se distingue du citoyen, n'est plus que l'instrument de la tyrannie, et que, comme Diderot l'a si bien dit [1], le seul moyen d'être libres, c'est que l'habit militaire ne soit plus que l'uniforme du citoyen.

Vous connaissez maintenant Vauvenargues tout entier : l'homme, le penseur, l'écrivain ; tout cela ne fait qu'un. Vous avez pu apprécier avec moi la beauté de son âme, l'originalité et l'élévation de ses idées, la pureté classique et le charme pénétrant de son style. Vous avez vu en quoi il se distingue des écrivains de son siècle, mais en quoi aussi il s'en rapproche. Penseur solitaire, mort trop tôt pour avoir pu se mêler au mouvement philosophique de son temps, gentilhomme écrivain plutôt qu'homme de lettres, il a passé, malgré son génie et le haut patronage de Voltaire, à peu près inaperçu au XVIIIe siècle et n'a eu aucune influence sur ce siècle militant ; mais, comme nous l'avons vu, il n'en reflète pas moins le nouvel esprit qui commençait alors à se montrer, et il est juste de saluer en lui un des premiers et des plus nobles représentants de cet esprit nouveau. On l'a justement placé au premier rang parmi les moralistes français des trois derniers siècles et même parmi ceux de tous les temps : il mérite en effet cette place à la fois par la délicatesse et la profondeur de ses observations sur la nature humaine et par la perfection de la forme qu'il a su leur donner ; mais, s'il

1. V. *Histoire des idées morales et politiques en France au* XVIIIe *siècle*, t. II, p. 376.

a entre tous une grandeur particulière, c'est qu'il est venu dans un temps où l'humanité, commençant enfin à prendre conscience d'elle-même, cherchait à se relever des outrages et des malédictions qui avaient jusque-là pesé sur elle, et qu'elle a trouvé en lui un digne défenseur.



QUATRIÈME LEÇON

DUCLOS

L'HOMME : SA VIE

En passant aujourd'hui de Vauvenargues à Duclos, nous allons descendre de quelques degrés ; mais, si Duclos est inférieur à Vauvenargues, il n'en occupe pas moins un rang très-distingué, comme moraliste, et aussi comme historien, parmi les écrivains français du XVIIIe siècle ; et comme il a été fort mêlé à la société et au mouvement philosophique de son époque, sa vie et ses pensées nous offrent à ce titre un genre d'intérêt que ne pouvait avoir le penseur solitaire dont je vous ai entretenus en premier lieu.

Etudions d'abord en Duclos *l'homme*, en le replaçant dans le milieu où il a vécu ; nous étudierons ensuite et nous comprendrons mieux alors le *moraliste*.

Duclos a laissé des mémoires sur sa vie qui sont fort intéressants, mais qui malheureusement ne vont pas au-delà de sa jeunesse. C'est de ces mémoires que je tirerai le récit de la première partie de sa vie, en lui empruntant librement son langage ou parfois en le laissant parler lui-même.

Il naquit le 12 février 1704 à Dinan, petite ville de Bretagne voisine de celle de Saint-Malo, avec laquelle elle communique par le moyen de la marée et partage le commerce maritime. Sa famille, comme celle de Diderot, appartenait à cette bourgeoisie commer-

çante et honnête qui commençait à sentir sa force et ne devait pas laisser finir le siècle sans revendiquer ses droits. Il perdit son père à l'âge de deux ans et demi, mais il avait une mère capable de réparer ce malheur.

C'était, — comme l'ont été en général les mères de tous les hommes éminents, — une femme supérieure : « Elle réunissait, nous dit son fils, des qualités qui vont rarement ensemble : avec un caractère singulièrement vif, une imagination brillante et gaie, elle avait un jugement prompt, juste et ferme ; et, ce qui est peut-être sans exemple, elle eut, à cent ans passés, la tête qu'elle avait à quarante. » Restée veuve à l'âge de quarante et un ans, elle repoussa, dans l'intérêt de ses enfants, les prétendants que lui attiraient sa beauté et sa fortune, même « un vieux marquis de Boisgelin qui ne doutait point que son titre ne tournât la tête d'une bourgeoise ; » et comme, du vivant de son mari, c'était elle qui déjà dirigeait les opérations du commerce, elle n'eut rien à changer dans son plan de conduite. Mais ses affaires ne lui permettant pas de veiller elle-même sur l'éducation de son plus jeune enfant, notre Duclos, lequel déjà montrait « une vivacité extrême et une mémoire singulière, » elle prit le parti de l'envoyer à Rennes chez sa fille, mariée à un secrétaire du roi, nommé Pellenc.

Celle-ci, pensant que son jeune frère pourrait bien être destiné à autre chose que le commerce, eut l'idée de lui faire apprendre le latin. « Vers huit à neuf ans, raconte Duclos, on me donna un rudiment, une manière de précepteur qui, en montrant le latin, achevait d'en apprendre lui-même autant qu'il en fallait pour être prêtre. Il y avait alors à Rennes une

quantité de paysans qui, préférant avec plus de raison pour eux que d'avantage pour l'Etat le métier de prêtre à celui de laboureur, venaient tous les jours d'une demi-lieue et plus au collége, avec un morceau de pain dans leur poche pour leur dîner, et retournaient le soir chez eux l'hiver comme l'été, et quelque temps qu'il fît. Quand ils avaient fini leurs humanités, les plus instruits d'entre eux, pour s'exempter de retourner journellement chez leurs pères et les décharger d'un inutile à leurs travaux, cherchaient à se placer dans quelque maison où l'on voulût leur donner un enfant à préparer aux études. Avec un habit noir on en faisait une ébauche d'abbé qui, en conduisant son marmot, faisait sa philosophie ou sa théologie. Ce fut un de ces docteurs qu'on chargea d'en faire un autre de moi si cela se pouvait. »

La mère de Duclos, voyant la route qu'on faisait prendre à son fils, pensa qu'il la suivrait encore mieux à Paris qu'en province sous un tel docteur, et l'y envoya dès l'âge de neuf ans. Elle montrait en cela une audace que Duclos compare à celle qu'Horace vantait chez son père : *ausus Romam portare docendum;* car « la noblesse du canton trouvait presque insolent qu'une simple commerçante osât donner à son fils une forme d'éducation qui ne convenait qu'à des gentilshommes. » Scandaleux exemple en effet : c'était le premier bourgeois de Dinan qu'on envoyât faire ses études à Paris. Duclos a plaisamment raconté comment, débarqué à Paris où il avait été envoyé par le coche et à la garde du cocher comme un paquet à remettre à son adresse, il resta, par la négligence d'un ami de sa famille (gentilhomme du prince de Conti) chargé de venir le recevoir, dans *le bureau, rue La Harpe, à la* Rose rouge, avec les

res paquets, et comment, la nuit venue, il fut
nis par le cocher à une marchande qui le garda
qu'au lendemain soir où l'ami attendu vint enfin
prendre pour le conduire immédiatement à la pen-
n qui lui avait été choisie. Cette pension était un
blissement de la rue de Charonne fondé, sous
uis XIV, par le marquis de Dangeau, grand-maître
l'ordre de Saint-Lazare, pour faire élever en
nmun à ses frais une vingtaine de jeunes gentils-
nmes choisis par lui comme devant faire partie de
ordre, et où l'on admettait, pour exciter l'émula-
n, d'autres enfants dont les parents payaient l'édu-
ion. C'est ainsi que le jeune Duclos y entra.

Jeté dans ce monde de petits comtes et de petits
rquis, notre petit bourgeois sentit le besoin de se
tinguer par une supériorité personnelle; et, en

enseignées, comme celle du latin et du grec, ou tout-à-fait oiseuses, comme celle de la philosophie scolastique. « Le proviseur d'Harcourt, dit-il, était le fameux Dagoumer, le plus terrible argumentateur de l'Université et qui donnait le ton aux écoles. C'est lui que Lesage a peint sous le nom du licencié Guyomar. »

Mais le jeune Duclos ne se bornait pas aux études qui lui étaient prescrites ; il employait le temps qu'elles lui laissaient à dévorer les livres qu'il pouvait se procurer : « poëtes, historiens, moralistes et philosophes *non-scolastiques* ; » ces lectures nourrissaient son esprit et formaient son goût beaucoup mieux que les subtilités de la dialectique et le jargon de l'école.

A la fin de ses classes, sa mère le fit revenir en Bretagne pour sonder sa vocation. La fortune de Mme Duclos avait été fort entamée par la chute du système de Law, qui entraîna dans sa ruine un si grand nombre de familles, particulièrement dans la classe moyenne ; malgré les pertes qu'elle en avait éprouvées, elle s'était décidée à laisser son fils poursuivre à Paris des études où il réussissait si bien ; elle se résolut à l'y renvoyer pour étudier le droit, dans l'espoir qu'il embrasserait la profession d'avocat pour laquelle on lui croyait du talent.

Mais Duclos avait déjà commencé, dès sa dernière année de collége, une vie de libertinage qu'il se hâta de reprendre à Paris. Il négligea l'école de droit, dont l'enseignement d'ailleurs le rebutait, pour se livrer aux plaisirs en de fort mauvaises compagnies. « Voyons un peu, dit-il, pendant les années destinées au droit, quels étaient mes docteurs : de jeunes libertins *aux écoles,* et dans les salles d'armes quelque

›se de pis, » c'est-à-dire des jeunes gens « dont il
·ait difficile de dire l'état ou la destination. » Il ne
rappelait pas sans frémir les suites que de telles re-
ions auraient pu avoir pour lui. « Presque tous
ıx, dit-il à ce propos, qui se sont perdus par leur
ıte, en accusent la fortune ; pour moi, si la fortune
it quelque chose, je n'aurais qu'à la remercier. Il
nble que la Providence m'ait conduit par la main,
n pas aux postes où je ne prétendais ni ne devais
étendre, mais à travers les précipices de mon état
quelquefois des bourbiers ; me soulevant pour
empêcher d'enfoncer le pied trop avant; me tenant
·fois suspendu sur le précipice, et ne m'y laissant
nais tomber. »

Parmi les détestables connaissances que fit alors
clos et qui l'auraient entraîné dans l'abîme, si le

Dans une salle où, les volets fermés, deux bougies ne naient de lumière que ce qu'il en fallait pour se recontre en prenant place autour de la salle, Saint-Maurice, ès une espèce d'invocation en style oriental et cabalisti-, faisait le tour de l'assemblée, recevant de chacun un et cacheté, qui contenait la demande de ce qu'on désidu génie. Il s'approchait ensuite d'une manière d'autel, lequel était un réchaud plein de braise allumée, où le mire paraissait jeter tous ces billets, qui étaient consumés. s comme il était excellent escamoteur, dont il avait ne fait le métier, il substituait aux billets recueillis ceux il avait apportés tout préparés. Il annonçait alors qu'à remière assemblée il apporterait à chacun la réponse à lemande; et l'on se séparait. Rentré chez lui, il ouvrait billets et composait les réponses. Les initiés y trouvant jours quelque chose de relatif à la demande qu'ils avaient e dans un billet brûlé sans être décacheté, ne doutaient que leur prière n'eût monté jusqu'au trône d'Alaël. »

el était le spectacle auquel Duclos était convié par t-Maurice. A cette proposition il éclata de rire au lu grand prêtre d'Alaël. Il ne pouvait croire à la d'un tel récit; Saint-Maurice lui répondit qu'éeune, il ne connaissait encore ni les hommes, ris; que dans cette ville où la lumière de la ophie paraissait se répandre de toutes parts, il it point de folie qui n'y conservât son foyer, strologie judiciaire, la pierre philosophale, la ne universelle, la cabale, etc., y avaient tou-urs partisans secrets, sans parler des folies ques, tels que l'agio dont la frénésie venait de si grands ravages; et il fit briller à ses s les appâts qu'un tel spectacle pouvait offrir ne homme. Mais Duclos refusa nettement le témoin, ne voulant avoir aucune part à la de ce chevalier d'industrie, et il cessa de le ou trois ans après, Saint-Maurice était ar-

Bretagne. Il y retourna à son gran
prouvai pas, dit-il, en apercevant
nan, qui se voient de loin, ce sent
m'affecte aujourd'hui quand j'y r
prendre une lieutenance dans un
s'y opposa en lui représentant, ce
époque, que le service militaire r
gens de condition, et, — ce qui c
une des maximes de Vauvenargue
de citer dans la dernière leçon —
c'était un métier de libertin. E
sa mère de retourner à Paris p
droit et se faire recevoir avocat.
tions et se mit en pension chez u
mais la procédure avait décid
pour lui ; presque tout son tem
ture des livres de belles-lettres
Il n'avait point encore, d'ailleu
ion littéraire; mais une



Arrêtons-nous ici un moment, à la suite de Duclos, sur les cafés de Paris où se rassemblaient alors les gens de lettres.

Je ne parle pas du café de *la Régence*, bien qu'il fût fréquenté par Diderot et que ce soit là qu'il ait placé la scène de son merveilleux dialogue entre lui et le *neveu de Rameau ;* car ce café était plutôt celui des joueurs d'échecs que des hommes de lettres. « C'est là, écrit Diderot au début de ce dialogue, que font assaut *Légal* le profond, *Philidor* le subtil, le solide *Mayot ;* qu'on voit les coups les plus surprenants et qu'on entend les plus mauvais propos ; car si on peut être homme d'esprit et grand joueur d'échecs comme *Légal*, on peut être aussi un grand joueur d'échecs et un sot comme *Foubert* et *Mayot*. » Laissons donc ce café à ces fameux joueurs d'échecs, et bornons-nous aux cafés vraiment littéraires.

Il y en avait deux : le *café Procope*, situé en face de la Comédie (aujourd'hui rue de l'ancienne Comédie), et le café *Gradot*, sur le quai de l'Ecole. Duclos nous indique le personnel de l'un et de l'autre.

Les habitués du café Gradot étaient :

Lamotte, célèbre par sa polémique contre les anciens en faveur des modernes ; j'ajouterais qu'il avait traduit l'*Iliade* en prétendant corriger *Homère*, si Duclos ne nous avertissait lui-même qu'il faut oublier cette nouvelle Iliade. « Il était, dit celui-ci, le point de réunion de l'assemblée, et personne n'y était plus propre que lui par le ton de politesse qu'il mettait dans la discussion. » Devenu aveugle et perclus, il se faisait porter en chaise au café.

Saurin, l'auteur de cette tragédie de *Spartacus* qui a eu au XVIIIe siècle un si grand succès.

Maupertuis, le chef de l'expédition envoyée au

e en 1736 pour mesurer un degré, plus tard le sident de l'Académie de Berlin, ridiculisé par taire sous le nom du docteur Akakia, et qui le ritait par une vanité insupportable, mais dont, rme Duclos, tout en lui reprochant cette vanité, conversation était délicieuse.

Melon, auteur d'un *Essai politique sur le commerce* (1734), livre qui ouvrit la voie aux études de genre.

Autour de ces hommes s'en groupaient beaucoup utres qui cultivaient ou aimaient les lettres.

Au café Procope se réunissaient :

Nicolas Boindin, homme d'esprit et de savoir, mais aimait à prendre le contre-pied de toutes les opins, et qui s'était fait ainsi une réputation d'aisme. C'est lui que Voltaire a peint dans ces vers licieux du *Temple du Goût* :

pes propres et naturels, indépendamment de l'opinion qu'en ont les autres hommes.

Fréret, historien enfermé à la Bastille, comme tant d'autres écrivains de ce temps, pour la hardiesse des idées qu'il avait exprimées dans un discours prononcé à l'*Académie des Inscriptions* sur l'origine des Français. Il en sortit sachant par cœur Bayle, le seul auteur qu'on lui eût donné pour occuper ses loisirs. Il n'avait point perdu son temps en étudiant ainsi à fond ce précurseur du XVIIIe siècle.

Outre les littérateurs et quelques artistes qui se rendaient assidûment au café Procope, il y avait d'autres hommes de lettres qui y venaient de temps en temps, comme *Piron*, l'auteur de la jolie comédie de la *Métromanie*, mais aussi de beaucoup de poésies licencieuses, l'un des hommes les plus spirituels de son temps, mais qui avait le tort de se croire plus d'esprit que Voltaire; l'*abbé Desfontaines*, immortalisé par le fouet de Voltaire, dont il était l'un des ennemis les plus acharnés; enfin le *marquis de la Faye*, « homme très-aimable, dit Duclos, et qui aurait pu servir de modèle à ce qu'on appelle les gens du monde. » — Cet aimable homme fut chargé vers ce même temps par le duc de Bourbon, qui avait été premier ministre, d'une commission singulière : ce prince ayant résolu de se marier, envoya La Faye en Allemagne pour lui choisir la princesse qu'il trouverait le plus à son goût. La Faye proposa à Duclos d'être du voyage, mais celui-ci refusa de peur de mécontenter sa mère et de se voir rappeler en province.

Tels étaient les hôtes du café Procope. Ce fut là que le hasard conduisit Duclos un jour qu'il se rendait à la Comédie, où il allait plus souvent qu'à l'école de droit. On y dissertait sur la pièce qui se jouait

alors; les bonnes observations qu'il y entendit lui donnèrent envie d'y retourner. Laissons-le maintenant raconter comment à son tour il y joua son rôle.

« Je retournai chez Procope. Je trouvai, en y entrant, qu'on y traitait un point de métaphysique, et que Fréret et Boindin étaient les tenants de la dispute... Après avoir entendu quelque temps les deux acteurs, je hasardai sur la question quelques mots qui attirèrent leur attention. L'auditoire parut surpris qu'un jeune homme osât se mesurer avec de tels athlètes. Cependant ils me firent accueil l'un et l'autre, et m'invitèrent à revenir. Je n'y manquai pas, et, comme j'y trouvais toujours Boindin, je devins bientôt son antagoniste, et partageais avec lui l'attention de l'auditoire, qui m'affectionnait de préférence, parce que Boindin avait la contradiction dure, et que je l'avais gaie. Il s'agissait un jour, entre lui et moi, de savoir si l'ordre de l'univers pouvait s'accorder aussi bien avec le polythéisme qu'avec un seul Être suprême. Je soutenais l'idée de l'Être nécessaire, et Boindin prétendait pouvoir concilier tout avec la pluralité des dieux. Il n'y avait point de sophisme qu'il n'employât pour étayer son système. L'assemblée était nombreuse et attentive. Boindin, pour en capter les suffrages, se livrait au feu de son éloquence, lorsque j'éclatai de rire. Il en fut choqué, et me dit brusquement que rire n'était pas répondre. Je l'avoue, lui dis-je; mais je n'ai pu m'en empêcher en vous voyant soutenir la pluralité des dieux. Cela prouve le proverbe : *Il n'est chère que de vilain* [1]. Comme il passait pour n'en admettre aucun, chacun rit de l'application du proverbe ; il le prit lui-même de bonne grâce, et la dispute finit. »

Duclos en fréquentant le café Procope et quelquefois aussi le café Gradot, se trouva ainsi lancé dans la société des gens de lettres. Il trouvait là des hommes tels que Lamotte, l'acteur et auteur Baron, qui avaient

1. C'est-à-dire, il n'y a pas au-dessus des avares pour bien traiter. Quand ils s'y mettent, comme dit un autre proverbe, tout y va.

commencé leur carrière dans le siècle précédent et lui racontaient beaucoup de choses intéressantes sur les grandes figures de cette époque, Corneille, Racine, Molière, Boileau, La Fontaine. Il se lia en même temps avec quelques jeunes gens de qualité, et se vit bientôt recherché dans des sociétés d'un rang supérieur au sien, mais où il savait très-bien tenir sa place. « Quoique ma conduite, dit-il, ne fût pas absolument sans reproche, je vivais du moins habituellement dans la bonne compagnie. »

Malheureusement ses mémoires personnels, si intéressants, non-seulement par ce qu'il raconte de lui-même, mais par ses portraits et ses réflexions, s'arrêtent ici. Je compléterai sa biographie, soit à l'aide de la notice placée en tête de ses œuvres complètes (édition de 1806), par Auger, lequel avait été exactement renseigné par un ami intime de Duclos, qu'il prend à témoin de la fidélité de son récit, soit en recourant aux écrits mêmes de Duclos, soit enfin en consultant les mémoires du temps.

Je ne mentionnerai pas les productions par lesquelles Duclos débuta dans le monde des lettres, parce que ces compositions se ressentent beaucoup trop du goût que la Régence, cette fille licencieuse de l'hypocrite règne de Louis XIV, avait mise à la mode. Mais une chose qui ne peint pas moins à sa manière les mœurs littéraires de ce temps, c'est que Duclos fut admis (1739) à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sans avoir encore rien publié : ses relations avec les hommes de lettres et les grands seigneurs, appuyées d'ailleurs de sa juste réputation d'esprit et de savoir, avaient suffi pour lui ouvrir les portes de cette Académie.

Je ne parlerai pas non plus, par la même raison

je viens de dire, de certains romans (l'*Histoire a baronne de Luz*, — les *Confessions du comte* **), publiés en 1741 et 1742, bien qu'ils firent icoup de bruit dans leur temps et commencèrent élébrité de Duclos. Nous n'aurions pas du tout à s occuper de lui s'il n'avait mieux justifié plus cette célébrité.

e premier ouvrage sérieux de Duclos fut l'*Histoire Louis XI*, publiée en 1745. Mais à peine ce livre t-il paru qu'un arrêt du Conseil (en date du 28 s 1745) le supprimait comme « contenant plu- rs endroits contraires non-seulement aux droits a Couronne sur différentes provinces du royaume, s au respect avec lequel on doit parler de ce qui rde la religion ou les règles des mœurs et la con- e des principaux ministres de l'Église. » Défense t faite de réimprimer cet ouvrage avant que les

plus tard secrétaire perpétuel (1755). Tous les honneurs lui arrivaient à la fois. Il fallait sans doute pour cela que Duclos, avec sa grande liberté d'opinion, eût une non moins grande habileté de conduite; mais il savait aussi tenir tête aux ridicules prétentions des grands et aux violentes usurpations du pouvoir royal. C'est ainsi qu'il défendit les droits de l'égalité académique contre de très-hauts personnages, comme le comte de Clermont et le maréchal de Belle-Isle, qui voulaient bien condescendre à faire partie de l'Académie, mais à la condition de se distinguer de leurs confrères par des priviléges qu'ils croyaient dus à leur rang. « Ce ne sont pas les tyrans qui font les esclaves, disait Duclos à ce sujet, mais les esclaves qui font les tyrans. » Nous verrons tout-à-l'heure quelle fut sa conduite dans une affaire beaucoup plus grave; mais suivons l'ordre des dates.

En 1751, l'année même où paraissait le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* par d'Alembert et le *Siècle de Louis XIV* par Voltaire, Duclos publia son ouvrage capital, celui qui lui a donné une place fort distinguée parmi les moralistes français, les *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, ce livre dont Voltaire disait que c'était l'ouvrage d'un honnête homme et au sujet duquel Rousseau écrivait à l'auteur : « Mon cher ami, comment faites-vous pour penser, être honnête homme et ne pas vous faire pendre? » Comme c'est précisément cet ouvrage que nous aurons à étudier pour connaître les idées morales de Duclos, je ne m'y arrête pas davantage en ce moment.

Les *Considérations sur les mœurs de ce siècle* présentaient une lacune : il y était à peine question des femmes. Duclos songea, un peu tardivement peut-

, à réparer cette omission. C'était là en effet, ant ses expressions, un article trop considérable s la vie de la plupart des hommes, et surtout des s du monde, pour qu'un écrivain qui veut conre les mœurs d'une nation pût négliger un objet mportant. Il entreprit donc de combler cette lae dans un second livre qui parut peu après sous itre : *Mémoires sur les mœurs de ce siècle*. Malreusement cette addition rappelle beaucoup trop romans que j'indiquais tout-à-l'heure. Duclos y ose sans doute à la légèreté et au libertinage des mes à la mode la pureté de mœurs, l'attachement devoir, la dignité de caractère d'une dame de aples, et il faut reconnaître que la peinture de ce sonnage relève beaucoup ces *Mémoires;* mais la nce des autres peintures, qui recommandait ce e à l'attention des contemporains du Régent et de



Vauvenargues, que ce fut Duclos qui fit substituer dans les concours d'éloquence l'éloge des grands hommes aux insipides lieux communs proposés jusque-là, comme la paraphrase de l'*Ave Maria*, ou du *Magnificat*, ou de tel ou tel verset de la Bible. Ce petit événement n'est-il pas un signe du progrès qui s'opérait alors dans les esprits, même à l'Académie, et dont Duclos, malgré toute sa modération et sa prudence, était un des promoteurs?

Il appliquait cet esprit de progrès à des objets beaucoup plus importants, au soulagement du peuple. Il composa des mémoires sur ces grandes questions d'économie politique et d'intérêt social qui commençaient alors à occuper les esprits, par exemple sur le système barbare des corvées, au sujet duquel il écrivait dans un *Essai :* « Je suis pénétré de douleur à la vue continuelle de l'esclavage auquel on réduit ces malheureux par l'ignorance, le caprice, la hauteur, la basse ambition de se faire des amis ou des protecteurs au prix du sang des pauvres. » C'est là, avec moins d'éloquence, le cri de Jean-Jacques Rousseau; c'est celui de tous les réformateurs du siècle.

Bien que vivant d'ordinaire à Paris, Duclos ne restait pas étranger aux intérêts de sa province. En 1744, il avait reçu une distinction qui, comme le dit Auger, un académicien pourtant, n'était sûrement pas moins flatteuse pour un homme de son caractère que tous les honneurs littéraires : les habitants de Dinan, ses concitoyens, l'avaient nommé maire de leur ville. Quatre ans après (1748), il avait été, en cette qualité, député par le tiers-état aux Etats de Bretagne, et il s'était acquitté de cette commission avec le plus grand zèle. Depuis ce temps, il n'avait cessé de s'intéresser



aux affaires de la Bretagne, et il prit hautement parti pour la Chalotais contre ses redoutables persécuteurs.

Ce magistrat, procureur général au Parlement de Rennes, qui s'était fait des ennemis aussi puissants qu'acharnés par les coups qu'il avait portés à l'ordre des Jésuites (supprimé en 1764), et qui bientôt après avait soutenu contre le gouverneur de la Bretagne, le duc d'Aiguillon, les droits de sa province, avait été d'abord exilé à Saintes; puis, la persécution continuant son œuvre, arrêté avec son fils, magistrat comme lui, et emprisonné dans la citadelle de Saint-Malo, pendant que des commissaires instruisaient son procès (1765-1766), c'est-à-dire préparaient sa condamnation. L'indignation de Duclos fut à son comble. Lorsque l'un des commissaires, Calonne, depuis ministre des finances, eut fait paraître son rapport, Duclos, qui se promenait dans le jardin des Tuileries, où ce rapport se vendait publiquement, fut abordé par un de ses amis qui lui dit : « Le croiriez-vous, ici, en plein jour, voilà cet infâme rapport qui se vend ! » —« Comme le juge, » s'écria Duclos. Quelque temps après, il venait d'arriver dans une maison où il avait été invité à dîner, on annonce Calonne ; Duclos ne l'a pas plus tôt aperçu que, prenant son épée et son chapeau, il dit d'une voix élevée au maître de la maison, en face de l'odieux courtisan : « Vous ignoriez donc, Monsieur, que je ne pouvais me trouver avec cet homme-là. » Et il sortit sans attendre de réponse.

Il n'en fallait pas tant à cette époque pour faire envoyer un homme à la Bastille, cet homme fût-il Duclos. Ses amis, inquiets pour lui, l'engagèrent à s'éloigner de la France pour quelque temps. Il partit alors pour l'Italie, qu'il avait toujours désiré visiter,

et y resta environ un an (1766-1767). Il a laissé de ce voyage une relation fort intéressante, mais qui ne fut publiée qu'après sa mort. On y trouve, suivant les expressions d'un des plus fins critiques de ce temps, Chamfort, « son esprit d'observation, sa philosophie libre et mesurée, sa manière de peindre par des faits, des anecdotes, des rapprochements heureux. »

Une des pages les plus curieuses de cette relation est celle où Duclos raconte son entrevue avec le pape Clément XIII. Bien que l'on souffre un peu à voir un philosophe baiser la mule d'un pape, ce récit est trop piquant et peint trop bien son auteur pour que je ne vous le fasse pas connaître.

« Après m'être à peu près satisfait sur le matériel de Rome; après en avoir observé les mœurs et le régime, il ne fallait pas, comme le proverbe le dit de ceux qui négligent ce qu'il y a de plus curieux, aller à Rome sans voir le pape. Pour moi, qui ne le jugeais pas l'objet le plus important de mon voyage, j'avais déjà passé un mois dans sa capitale sans penser à lui aller baiser la mule. Je le rencontrais souvent avec son cortége, allant aux prières de quarante heures qui se font tous les jours de l'année successivement dans quelque église. Cependant tous les Français connus s'y étant fait présenter, je crus qu'il y aurait de la singularité à ne le pas faire, d'autant que je sus que quelques cardinaux lui avaient parlé de moi; et j'étais curieux de voir comment il recevrait un auteur mis à l'index. Je fis part de mon dessein à M. d'Aubonne, notre ambassadeur, qui, le jour même, envoya son maître de chambre demander pour moi une audience. Le pape la donna pour le lendemain.

« Je m'y rendis; et après avoir, suivant l'étiquette, quitté mon chapeau et mon épée, je fus introduit par un prélat, *monsignor* Borghèse. Je fis les trois génuflexions et baisai la mule du pontife, qui me fit relever aussitôt et engagea la conversation. Il me fit d'abord des questions sur les motifs de mon voyage, me parla avec beaucoup d'estime du cardi-

de Bernis, avec qui il savait, me dit-il, que j'étais fort
Je répondis à tout ce qu'il me demandait, et me mis
c Sa Sainteté aussi à l'aise qu'il est possible, sans sortir
respect qui lui est dû. Il me demanda, entr'autres choses,
e ne comptais pas faire imprimer des morceaux du
ne précédent. *Vostra sanita*, lui répondis-je, *non voglio
vvilire ne perdere*. Votre Sainteté, ajoutai-je en français,
conseillerait-elle de faire lire par nos contemporains des
s qui ne plairaient pas à tous? *E pericoloso*, dit le pape.
bserverai que je lui parlai d'abord en italien; mais l'en-
lant mieux que je ne le parle, je me servis du français
nd il m'était plus commode; et pour m'y autoriser, je
au pape : Je sais que Votre Sainteté entend parfaitement
rançais, et j'espère qu'elle trouvera bon que le secrétaire
l'Académie française parle quelquefois sa langue. Oui,
il, en me parlant lentement. Je me servis donc indiffé-
ment des deux langues. Il m'avait déjà donné une demi-
re d'audience, lorsque je lui dis : Saint-Père, pour ne pas
ser des bontés de Votre Sainteté, je vais en prendre
gé; mais je le supplie auparavant de me donner sa béné-
ion paternelle. *Asnetta*, me dit le pape; et sur un signe

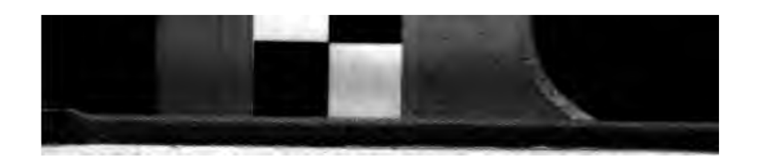
exécuter par ordre, à Naples, le miracle de saint Janvier. Je trouve dans le Voyage de Duclos une anecdote toute pareille, se rapportant à un général français du temps de la guerre de la succession d'Autriche :

« Lorsque dans la guerre de la succession nous étions maîtres de Naples et que M. d'Avaray y commandait, la saison du miracle arriva. Les Napolitains coururent à l'église par dévotion, les Français, par curiosité, et M. d'Avaray s'y transporta pour maintenir l'ordre et contenir l'indiscrétion française. Il savait que les Napolitains ne nous aimaient pas, nous voyaient avec peine maîtres chez eux, et que l'archevêque était tout dévoué à la maison d'Autriche. Il le prouva dans cette occasion. La fiole du sang de saint Janvier était déjà entre ses mains, et il l'agitait depuis un quart d'heure sans que la liquéfaction voulût se faire. Le peuple, après avoir prié Dieu d'intercéder auprès de saint Janvier pour en obtenir ce miracle, sans qu'il se fît, commençait à murmurer, et en accusait les Français, comme hérétiques dont la présence était un obstacle aux faveurs du ciel. Cette fermentation croissant par degrés, pouvait avoir des suites violentes. Les troupes étaient peu nombreuses en comparaison des habitants. Un grenadier en toute autre circonstance en aurait imposé à cent bourgeois; mais si le fanatisme venait à enflammer les esprits, le dernier du peuple aurait affronté cent grenadiers. M. d'Avaray, prenant un parti prompt, envoya un de ses gens dire à l'oreille de l'archevêque qu'il eût à faire sur-le-champ le miracle, sinon qu'on le ferait faire par un autre, et que lui archevêque serait aussitôt pendu; et le miracle se fit. »

Duclos était à Naples, lorsqu'il apprit la mort de sa mère, qui était alors plus que centenaire. Il en conçut un profond chagrin. « J'en ressentis, dit-il dans la relation de son voyage en Italie, la douleur qu'on doit éprouver en perdant la seule personne dont on puisse être sûr d'être aimé. A mon chagrin se joignait le regret de n'avoir pu aller cette année en Bretagne jouir du plaisir de passer auprès de ma

e des moments qui me devenaient de jour en jour
s précieux à mesure qu'elle avançait en âge. J'a-
l'année précédente été rappelé d'auprès d'elle
une lettre du ministre, attendu que j'étais accusé
ne pas applaudir à la tyrannie qui s'exerçait dans
province. Il est vrai que je m'étais quelquefois
liqué en vrai patriote, en fidèle sujet, et c'était
s un crime. »

uclos rentra en France en 1767. Les malheurs de
ami la Chalotais et la dissolution des parlements
sommée en 1771 répandirent beaucoup d'amer-
ne sur ses dernières années. Il passa la dernière
sque tout entière à Dinan, où il voulait se fixer
t-à-fait et rédiger ses mémoires. Etant retourné à
is pour mettre ordre à ses affaires, il y mourut au
t de trois mois, le 26 mars 1772, à l'âge de
ans.



CINQUIÈME LEÇON

DUCLOS

(SUITE ET FIN)

L'HOMME : SON CARACTÈRE — LE MORALISTE

Avant d'étudier le moraliste dans l'écrivain dont j'ai raconté la vie, je voudrais, comme je l'ai dit à la fin de la dernière leçon, rassembler et fixer les principaux traits du caractère de l'homme et ceux de son esprit, ce qui complétera notre biographie de Duclos et nous fournira déjà l'occasion de marquer son rôle au XVIIIe siècle. Nous avons, pour nous aider dans ce travail, outre le témoignage de plusieurs autres de ses contemporains, un portrait tracé vers 1742 (Duclos avait alors 38 ans) par un homme du monde et un homme d'esprit qui le connaissait bien, M. de Forcalquier-Bracas, et un autre que Duclos a fait de lui-même, à la même époque, à l'occasion du précédent.

Nous avons vu, par ses mémoires, qu'il avait de bonne heure et longtemps vécu dans le libertinage. Il fait dans son portrait le même aveu, qui ne semble pas lui coûter beaucoup, mettant tout sur le compte de son tempérament et avouant sans façon qu'il n'avait commencé à s'occuper formellement des lettres que rassasié de libertinage, « à peu près, dit-il, comme ces femmes qui donnent à Dieu ce que le diable ne veut plus. » Il croit cependant devoir ajouter, ce que

ıs apprennent aussi ses mémoires, qu'ayant fort n étudié dans sa première jeunesse, il avait un ez bon fonds de littérature qu'il entretenait tou-rs par goût, sans imaginer qu'il dût un jour en e sa profession. Duclos ne cessa jamais en effet, me aux jours les plus dissipés de sa vie, de culti- les lettres ; malheureusement l'amour des plaisirs nportait beaucoup trop chez lui sur celui de ces stes Muses que les anciens représentaient, avec ant de vérité que de poésie, comme exigeant de rs adeptes un profond recueillement et un culte ux, et ses œuvres se ressentirent aussi beaucoup p du fâcheux partage de sa jeunesse.

Nous avons vu en outre que, s'il avait l'amour du ertinage, il avait en même temps une honnêteté urelle et un sentiment inné de l'honneur qui avait [redacted]

sous un régime tel que celui de Louis XV (et à cet égard Duclos peut être rapproché de Montesquieu et de d'Alembert) ; mais elle lui donna aussi une certaine indépendance et une certaine fierté. J'en ai déjà cité des exemples, entre autres sa conduite dans l'affaire de la Chalotais, qui le força de s'éloigner de France pour quelque temps. « On m'avait recommandé en partant, écrivait-il à son ami M. Abeille, la prudence sur cette affaire; mais j'ai peu de vocation pour cette vertu-là (il en avait peut-être plus qu'il ne le dit, mais son mérite dans cette circonstance n'en était que plus grand); j'ai préféré le courage de l'amitié. J'ai parlé comme je pense à tout ce que j'ai rencontré, et j'ai eu la satisfaction de plaire à tous les questionneurs. »

Duclos avait, en effet, comme le disait de lui Louis XV lui-même, sans trop s'en plaindre d'ailleurs, *son franc-parler*. Il avait même quelque chose d'un peu rude, qui tenait à la fois à la franchise de son caractère et à la nature de son esprit, dont je parlerai tout-à-l'heure, esprit libre et vif, mais dépourvu de grâce. « Je ne suis pas grossier, dit-il dans son Portrait, mais trop peu poli pour le monde que je vois. » M. de Forcalquier avait constaté de son côté ce défaut de politesse, et en avait montré les conséquences d'une manière bien fine : « Ce qui lui manque de politesse, avait-il dit, fait voir combien elle est nécessaire avec les plus grandes qualités : car son expression est si rapide et quelquefois si dépourvue de grâces qu'il perd avec les gens médiocres qui l'écoutent ce qu'il gagne avec les gens d'esprit qui l'entendent. »

Il portait la franchise de son caractère jusque dans l'*expression* de son amour-propre : « Je ne dois pa-

re modeste, dit-il, qu'à ceux dont je ne me soucie
. La franchise de mon amour-propre est une
uve de mon estime et de mon goût pour ceux à
je le montre. J'ai là-dessus la confiance la plus
ladroite. Je devrais savoir qu'on suppose toujours
n homme plus d'amour-propre qu'il n'en montre,
'en montre quelquefois plus que je n'en ai (il con-
nt pourtant qu'il en avait beaucoup). Par exemple,
sque je crois qu'on veut me rabaisser, je me
olte, je crois devoir me rendre justice, je dis alors
moi tout ce que je pense et sens, et la contradic-
n me fait peut-être penser de moi plus de bien
il n'y en a. »

Mais si Duclos était né, suivant sa propre expres-
n, avec beaucoup d'amour-propre, au témoignage
M. de Forcalquier, il n'avait que de l'amour-propre



; rare, dit-il, parmi les gens de lettres, sans jalou-
;, et il invoque à l'appui de ce témoignage celui
ìme de ses confrères.

Il avoue d'ailleurs qu'il est très-colère, mais il
›ute qu'il n'est nullement haineux, et il dit en par-
ıt de son cœur : « Je l'ai bon et j'en ai la réputa-
n, mais il n'y a que moi qui sache jusqu'à quel
int je suis un bonhomme. »

Cette bonhomie en effet n'était guère apparente :
vivacité qu'il avait dans le ton, ce quelque chose
plus dans la dispute qu'indique son successeur à
cadémie française, Beauzée, cette rudesse dont
ıs parlions tout à l'heure, tout cela n'annonçait
; précisément de la bonhomie; mais sur la fin de
vie, dit le prince de Beauvau, répondant au dis-
ırs de Beauzée, « l'âge, l'expérience, un grand
ds de bonté avaient instruit M. Duclos à devenir
lulgent pour les particuliers, et à ne plus dire
'en public des vérités dures. »

Quant à l'esprit, Duclos a raison de dire que ses
rrages prouvent qu'il en avait; mais il ajoute :
ieux qui me connaissent personnellement préten-
ıt que je suis supérieur à mes ouvrages. L'opinion
on a de moi à cet égard vient de ce que, dans la
ıversation, j'ai un ton et un style à moi, qui,
yant rien de peiné, d'affecté ni de recherché, est
ı fois singulier et naturel. » Tout cela s'accorde
ez bien avec ce que les contemporains de Duclos
ıs ont rapporté de sa conversation ; mais il faut ajou-
aussi, suivant le portrait de M. de Forcalquier, que
ı expression était dépourvue de grâce. Son esprit
it, en effet, de la gaîté, de la vivacité, du sel, du
rdant, une grande adresse à lancer le sarcasme,
is rien de ce qui ressemble à ce qu'on nomme de

la grâce. On cite de lui un grand nombre de mots qui montrent bien ce que son esprit devait être dans la conversation. Il disait un jour au sujet des grands qui n'aimaient pas les gens de lettres, et qui l'appelaient, lui, un plébeïen révolté : « Ils nous craignent comme les voleurs craignent les réverbères. » — Fatigué d'entendre les courtisans ne parler que du lever et du coucher et du débotté du roi, il exprimait ainsi son dégoût : « Quand je dîne à Versailles, il me semble que je mange à l'office. On croit voir des valets qui ne s'entretiennent que de ce que font leurs maîtres. » — Un jour, en sortant de table (il en sortait rarement sans être échauffé, nous dit son contemporain, Senac de Meilhan, qui rapporte ce propos et explique ainsi la hardiesse de ses sarcasmes), il disait du lieutenant de police : « Je tirerai ce drôle-là de la fange pour le pendre dans l'histoire. » Il peignait une autre fois par le trait suivant la bassesse d'un de ces hommes qui, pour parvenir, se montrent insensibles à tous les affronts : « On lui crache au visage, on le lui essuie avec le pied, et il remercie. » M. Sainte-Beuve (*Causeries du Lundi*) trouve le mot piquant, mais excessif. En voici un autre, qui, sans présenter une image aussi violente, n'est pas moins piquant : « Un tel est un sot, c'est moi qui le dis, et c'est lui qui le prouve. » Citons encore la réponse qu'il fit un jour, dit-on, à un candidat à l'Académie, lequel lui faisait entendre qu'étant atteint d'une maladie grave, il laisserait bientôt la place vacante : « Eh! Monsieur, l'Académie n'est pas faite pour donner l'extrême-onction. »

Il faut le dire à l'honneur de Duclos : tous les sarcasmes que nous connaissons de lui n'attestent pas seulement un esprit mordant, mais prouvent aussi l

droiture de son caractère. J'ai dit que cette droiture n'excluait pas chez lui une habileté de conduite, une prudence, une politique qu'on ne s'attend guère à trouver et que, pour ma part, je ne saurais louer chez un philosophe. C'est là un point sur lequel il est nécessaire d'insister pour bien faire connaître Duclos, et pour mieux marquer sa place et son rôle dans la philosophie du XVIII[e] siècle.

J'en trouve un exemple saillant dans le propos qu'il tint à Rousseau, au rapport de celui-ci, touchant la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Mais il faut dire d'abord, ce qui est encore à l'honneur de Duclos, qu'il fut l'un des rares hommes de lettres qui ne se déchaînèrent point contre le pauvre Jean-Jacques, et le seul que ce dernier n'ait point acccusé de trahison. C'est aussi le seul homme que Rousseau ait honoré d'une dédicace : celle du *Devin du village*; il en fit bien encore une autre après celle-là, celle du *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, mais à la République de Genève, et avec l'agrément même de Duclos, qui, comme il le dit fort bien, dut se tenir encore plus honoré de cette exception que si l'auteur n'en avait fait aucune. Ils s'étaient connus chez M[me] d'Epinay, si défavorable à l'un et à l'autre dans ses *Mémoires*, un peu suspects. « Duclos, raconte Rousseau dans ses *Confessions*, doué de trop grands talents pour ne pas aimer ceux qui en avaient, s'était prévenu pour moi. Je fus le voir, il vint me voir, et ainsi commencèrent entre nous des liaisons qui me le rendirent toujours cher, et à qui je dois de savoir, outre le témoignage de mon propre cœur, que la droiture et la probité peuvent s'allier avec la culture des lettres. » Revenons maintenant au propos dont je voulais parler. Rousseau rapporte qu'il lut à Duclos la

Profession de foi du vicaire savoyard : il l'écouta, ajoute-t-il, très-paisiblement, et, comme il me parut, avec un grand plaisir. Il me dit quand j'eus fini : « Quoi, citoyen, cela fait partie d'un livre qui s'imprime à Paris? — Oui, lui dis-je, et l'on devrait l'imprimer au Louvre par ordre du roi. — J'en conviens, me reprit-il, mais faites-moi le plaisir de ne jamais dire à personne que vous m'ayez lu ce morceau. » Faut-il croire que Duclos ait poussé dans cette circonstance la prudence, ou plutôt la pusillanimité jusqu'à craindre d'être compromis pour avoir écouté la lecture de ces pages, et qu'il ait voulu exprimer ici ses appréhensions personnelles? Cela n'est nullement probable, et ne s'accorderait guère avec l'opinion que Rousseau avait de lui quand il lui écrivait, trois mois plus tard (2 décembre 1764), ces paroles que j'ai déjà eu occasion de citer : « Mon cher ami, comment faites-vous pour être honnête homme et ne pas vous faire pendre? » Ce n'était là sans doute qu'*une manière frappante de s'exprimer* (c'est ainsi que Rousseau caractérise lui-même le propos de Duclos) pour signaler à son ami le danger auquel il s'exposait en publiant des pages aussi hardies. Mais en ceci même je trouve que Duclos poussait la prudence beaucoup trop loin pour un philosophe : il était beaucoup trop à cet égard de l'école de Fontenelle, dont il avait adopté cette maxime, si peu digne d'un vrai philosophe, que, s'il avait la main pleine de vérités, il se garderait bien de l'ouvrir.

Aussi, tout en collaborant à l'*Encyclopédie* et en donnant la main aux philosophes, en les poussant à l'Académie et en employant même pour cela (comme dans l'élection de d'Alembert) des moyens qui auraient dû répugner à sa probité, mais dont le parti



anti-philosophique donnait lui-même l'exemple (témoin ce que raconte Marmontel au sujet de son élection, où notre académicien déjoua fort adroitement le complot de ce parti), Duclos se garda-t-il de s'enrôler ouvertement sous la bannière de ce qu'on nommait alors le parti philosophique.

Il faut le reconnaître, d'ailleurs, pour être tout à fait juste envers lui : ce n'était pas là seulement de a part un acte de prudence personnelle, c'était aussi le désir bien légitime de conserver son indépendance et de rester sur la limite que lui assignait son propre esprit. Quoique libre penseur, trop libre même, du moins sur l'article des mœurs (si l'on en juge par cette conversation, rapportée par Mme d'Epinay, qui eut lieu un soir chez une ancienne actrice de la Comédie française, Mlle Quinaut, et où celle-ci reprochait à Duclos de *casser les vitres*), il ne pensait pas que tout ce que certains philosophes attaquaient comme des préjugés funestes fussent des erreurs, ni même qu'il fût bon de démolir tous les préjugés à la fois; et c'est pourquoi il blâmait les emportements de doctrine et les excès de polémique de ces philosophes, tels que d'Holbach, Helvétius, etc. C'est ce qu'il exprimait dans cette saillie si souvent citée, d'après Mallet-Dupan : *Ils en diront et en feront tant qu'ils finiront par m'envoyer à confesse*, ou, d'après la version d'Auger, la seule exacte, suivant ce biographe : *Ils sont là une bande de petits impies qui finiront par m'envoyer à confesse.* En toutes choses, Duclos portait beaucoup plus l'esprit d'un réformateur, et encore d'un réformateur très-modéré, que celui d'un révolutionnaire.

C'est ce que vont confirmer les *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, dont j'ai maintenant à vous



parler pour vous faire connaître Duclos comme moraliste.

Je ne puis songer à faire ici une analyse détaillée et complète de cet ouvrage, qui est assez étendu et qui en outre ne nous offre point un système suivi, mais une série de chapitres détachés et d'observations particulières ; je voudrais seulement vous donner une idée du but et de l'esprit général de l'ouvrage, et tirer des observations qu'il renferme quelques exemples propres à vous bien faire saisir les idées et le style du moraliste.

Une chose qui ne manquerait pas d'étonner ceux qui ouvrent ce livre, s'ils ne connaissaient déjà l'auteur, c'est de voir qu'il est précédé d'une dédicace à Louis XV, auquel Duclos offrit l'hommage de sa deuxième édition. Mais nous savons que l'année même où il publiait la seconde édition de son Louis XI (1750), Duclos avait été nommé par ce prince à la place d'historiographe de France, et nous savons aussi que, sans être un courtisan, il était ce que l'on appelle quelquefois un politique. C'est ainsi que, comme Montesquieu, Voltaire et d'autres philosophes du même temps, il s'était assuré l'appui de Mme de Pompadour, et que dans cette circonstance il tint à placer sous le patronage du souverain un ouvrage qui, malgré la modération des idées et du langage, pouvait soulever contre lui le clergé et la noblesse. Là est précisément la réponse à la question que lui adressait Rousseau : voilà comment il faisait pour penser librement et ne pas se faire pendre.

Duclos n'est point un philosophe traitant la morale d'une manière théorique, c'est-à-dire remontant d'abord à ses principes fondamentaux, puis en déduisant les conséquences et traçant ainsi une théorie régu-

lière de nos devoirs et de nos vertus ou de nos vices; le titre même de son ouvrage : *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, indique que tel n'est pas son but. Mais, d'un autre côté, ce n'est pas non plus, comme on pourrait le croire d'après ce même titre, un observateur se bornant à peindre les mœurs de son temps pour le seul plaisir de les peindre : « Quoique cet ouvrage, dit-il dans son Introduction, semble avoir pour objet particulier la connaissance des mœurs de ce siècle, j'espère que l'examen des mœurs actuelles pourra servir à faire connaître l'homme de tous les temps. » — « Je me suis proposé, dit-il dans les lignes qui précèdent celles que je viens de citer, en observant les mœurs, de démêler dans la conduite des hommes quels en sont les principes et peut-être de concilier leurs contradictions. Les hommes ne sont inconséquents dans leurs actions que parce qu'ils sont inconséquents et vacillants dans leurs principes. » Tel est le but que poursuit Duclos, et l'on voit en même temps quelle est sa méthode : il veut démêler les principes de la conduite des hommes, mais par l'observation même de cette conduite; il veut faire connaître l'homme, mais par l'étude des hommes. Il lui semble que les observations de ceux qui ont été, comme lui, à portée de connaître les hommes, seraient aussi utiles à la science des mœurs que les journaux des navigateurs à la navigation. « Des faits et des observations suivies, dit-il, conduisent nécessairement à la découverte des principes, les dégagent de ce qui les modifie dans tous les siècles et chez les différentes nations, au lieu que des principes spéculatifs sont rarement sûrs, ont encore plus rarement une application fixe et tombent souvent dans le vague des systèmes. »



Ainsi Duclos, tout en paraissant ne s'occuper que d'un objet particulier : les mœurs de son siècle, a en vue un objet plus général : l'homme, et un but pratique : la détermination des principes qui nous doivent servir de règles. Mais ces principes, au lieu de les demander à une spéculation abstraite, il prétend les déduire de l'expérience même de la vie.

On pourrait lui contester la valeur absolue de cette méthode, en lui rappelant ce qu'il dit très-bien lui-même plus loin (chap. 1er : *Sur les mœurs en général*) que *les mœurs* diffèrent de *la morale*, qui en devrait être la règle, et dont elles ne s'écartent que trop souvent, d'où il suit qu'il faut être déjà en possession de cette règle pour juger ces mœurs, et que, par conséquent, on ne peut tirer la première de l'observation des secondes ; mais il faut reconnaître, en tout cas, que la connaissance des hommes est, en effet, très-utile à la science des mœurs. Duclos ajoute d'ailleurs avec beaucoup de raison qu'il y a une grande différence entre *la connaissance de l'homme et la connaissance des hommes*. « Pour connaître l'homme, dit-il très-justement, il suffit de s'étudier soi-même ; pour connaître les hommes, il faut les pratiquer. »

La morale de Duclos est, comme celle de Vauvenargues, comme celle de tous les philosophes du XVIIIe siècle, une réaction contre cette triste et désespérante doctrine qui avait tant assombri le moyen-âge et dont Port-Royal avait été, au siècle précédent, la dernière et la plus haute expression. Comme Vauvenargues, Duclos s'élève contre « ces écrits sur la morale où l'on commence par supposer que l'homme n'est qu'un composé de misère et de corruption, et qu'il ne peut rien produire d'estimable. » — « Ce système, dit-il, est aussi faux que dangereux. Les

hommes sont également capables de bien et de mal : ils peuvent être corrigés, puisqu'ils peuvent se pervertir; autrement pourquoi punir, pourquoi récompenser, pourquoi instruire? » Et il ajoute, rappelant ainsi le grand principe auquel, avec tous les philosophes de son temps, il voudrait ramener les hommes : « Mais, pour être en état de reprendre et en état de corriger les hommes, *il faudrait d'abord aimer l'humanité*, et l'on serait alors à leur égard juste sans dureté et indulgent sans lâcheté. »

Duclos a bien raison de chercher à relever la nature humaine des calomnies et des anathèmes qui avaient pesé sur elle durant tant de siècles, et à réveiller dans les âmes le sentiment, si longtemps endormi, de l'amour de l'humanité. Il entre ici, comme Vauvenargues, dans ce courant généreux qui emportait les meilleurs esprits de son siècle. Seulement, comme beaucoup de ses contemporains, il confond trop le principe du devoir et de la vertu avec celui de l'intérêt personnel, ou au moins de l'intérêt social, comme si l'obligation morale ne dominait pas la considération de notre bonheur et n'en prescrivait pas souvent le sacrifice, comme si l'essence même de la vertu n'était pas le désintéressement, comme si enfin nos actions n'étaient *bonnes* ou *mauvaises*, moralement parlant, que par les effets utiles ou nuisibles qu'elles produisent. Ce sera la gloire du philosophe de Kœnigsberg, Emmanuel Kant, de redresser sur ce point la morale du XVIII[e] siècle. Mais, en attendant Kant, qui ne paraîtra qu'à la fin du siècle, Rousseau va bientôt s'appliquer à la pousser dans une meilleure voie.

Rousseau, à cette époque, n'avait pas encore écrit l'*Emile,* mais déjà l'importance de l'éducation pour

les individus et les peuples et la nécessité de réformer le système suivi jusqu'alors commençaient à frapper les esprits. Aussi Duclos consacre-t-il le second chapitre de son ouvrage à cet objet si important et alors si nouveau.

Il distingue avec raison l'éducation de l'instruction. Celle-ci, qui concerne la culture de l'esprit et des talents, doit être différente suivant l'état, l'inclination et les dispositions de ceux qu'on veut instruire; celle-là qui devrait avoir pour but de former les hommes, c'est-à-dire de les élever respectivement les uns pour les autres, devrait être générale, uniforme. Voici comment Duclos la conçoit : « Nous avons tous dans le cœur des germes de vertus et de vices, il s'agit d'étouffer les uns et de développer les autres. Toutes les facultés de l'âme se réduisent à sentir et à penser; nos plaisirs consistent à aimer et à connaître : il ne faut donc que régler et exercer ces dispositions, pour rendre les hommes utiles et heureux par le bien qu'ils feraient et qu'ils éprouveraient eux-mêmes. » On pourrait justement reprocher aux termes où est posé ce problème d'être bien vagues ou bien incomplets; mais il faut savoir gré à Duclos de l'avoir posé, c'est-à-dire d'avoir mis en lumière la nécessité de réformer l'éducation générale pour la ramener à son véritable objet, l'homme, la mettre en harmonie avec les progrès de l'esprit humain, et préparer ainsi à l'humanité un meilleur avenir. « Je ne sais, disait-il, si j'ai une trop bonne opinion de mon siècle; mais il me semble qu'*il y a une certaine fermentation de raison universelle qui tend à se développer*, qu'on laissera peut-être se dissiper, et dont on pourrait assurer, diriger et hâter les progrès par une éducation bien entendue. » Si cette belle parole de Duclos eût été mieux comprise, la réforme des es-



prits et des mœurs par cette éducation bien entendue dont il parle eût prévenu bien des orages; mais elle rencontrait trop d'obstacles dans les intérêts et les préjugés régnants pour avoir quelque chance d'arriver aux oreilles des puissants.

Il ne s'agissait point d'ailleurs pour Duclos d'extirper d'un coup et sans discernement tout ce que beaucoup de philosophes de son temps attaquaient comme des préjugés funestes. Sur ce point, qu'il examine tout particulièrement à propos de la question même de l'éducation qu'il vient de soulever, Duclos montre une circonspection qu'on ne rencontre pas ordinairement chez les écrivains de son temps, et qui confirme ce que j'ai déjà dit de la nature de son esprit et de son caractère. Il est curieux de voir comment il parle ici des préjugés.

Il commence par une définition et une distinction très-justes : c'est qu'un préjugé n'étant autre chose qu'un jugement porté ou admis sans examen, peut être une *vérité* ou une *erreur*. Partant de là, il pose en principe que les préjugés *nuisibles à la société* ne peuvent être que des erreurs, et ne sauraient être trop combattus, et il accorde qu'on ne doit pas non plus entretenir des erreurs indifférentes par elles-mêmes, s'il y en a de telles. Mais il a soin d'ajouter que celles-ci exigent de la prudence : « Il en faut quelquefois, dit-il, en combattant le vice ; on ne doit pas arracher témérairement l'ivraie. » — Quant aux préjugés qui tendent au bien de la société, et qui sont des germes de vertu, « on peut être sûr, affirme-t-il, que ce sont des vérités qu'il faut respecter et suivre! » Cette maxime, qui fait de l'intérêt social, ou de ce que l'on croit être l'intérêt social, la mesure de la vérité, ne saurait être la règle du philo-

sophe, c'est-à-dire de celui qui est réellement possédé de l'amour de la vérité : celui-là cherche dans les lumières mêmes de la vérité et non dans des considérations extérieures, le signe qui doit la distinguer de l'erreur, bien sûr d'ailleurs que le vrai ne peut que s'accorder avec le bien. Il n'est pas non plus d'un philosophe de dire, comme le fait Duclos, qu'il est inutile de s'attacher à démontrer des *vérités acquises*, mais qu'il suffit d'en recommander la pratique, comme si la question n'était pas précisément de savoir quelles sont, parmi les opinions reçues, celles qui méritent réellement le titre de vérités acquises, et comme si l'examen et la démonstration n'étaient pas les seuls moyens de résoudre cette question. Duclos craint qu'en voulant trop éclairer certains hommes, on ne leur inspire une présomption dangereuse ; mais quoi ! Les philosophes demeureront-ils dédaigneusement à l'écart de leurs semblables et leur tiendront-ils la lumière sous le boisseau, de peur qu'on n'en abuse ! Duclos renvoie le commun des hommes au sentiment intérieur ; mais il faut au moins que ce sentiment intérieur soit lui-même éclairé pour les bien diriger. Il est donc juste de lui reprocher ici une réserve excessive de la part d'un philosophe. Il s'inquiétait des ruines que l'on entassait autour de lui : « On déclame beaucoup depuis un temps, s'écrie-t-il, contre les préjugés, peut-être en a-t-on trop détruit, » et il est vrai que l'on attaquait trop souvent sous le nom de préjugés les idées et les sentiments qui sont comme l'apanage de l'humanité (en quoi d'ailleurs Duclos n'était pas lui-même tout-à-fait exempt de reproches) ; mais il aurait fallu distinguer tout cela et ne pas resserrer le libre examen en des limites que la philosophie ne saurait accepter.

Quoi qu'il en soit, Duclos n'en reconnaît pas moins la nécessité de combattre les faux préjugés, et parmi ceux-ci il place celui de la naissance. « Il n'y a point, dit-il, de préjugé dont on se défasse moins : il y a peu d'hommes assez sages pour regarder la noblesse comme un avantage, et non comme un mérite, et pour se borner à en jouir sans en tirer vanité. » Il ne va point pourtant jusqu'à demander l'abolition des privilégesde la noblesse (l'homme circonspect reparaît ici dans le plébéien révolté) : « Je suis très-éloigné, dit-il, de vouloir déprécier un ordre aussi respectable que celui de la noblesse ; » mais la manière même dont il en parle prouve le cas qu'il en fait. Il revient plus loin sur le même sujet en parlant des grands seigneurs (chap. V), tels qu'ils étaient de son temps, c'est-à-dire tels que les avaient faits, avant Louis XV, Louis XI, Richelieu et Louis XIV, dont il apprécie ainsi l'œuvre sur ce point : « Le peuple a pu gagner à l'abaissement des grands, ceux-ci ont encore plus perdu ; mais il est plusavantageux à l'Etat qu'ils aient tout perdu que s'ils avaient tout conservé. » Il cherchait ici à dissiper la crainte que les grands seigneurs causaient au peuple, en lui rappelant, ce qui était vrai en un sens, mais aussi humiliant pour les uns que pour les autres, que les grands et les petits avaient *le même maître*, en ajoutant, ce qui était exagéré, qu'ils étaient liés par les mêmes lois et qu'elles étaient rarement sans effet quand on les réclamait hardiment, et en cherchant ainsi à lui inspirer le courage de tenir tête à une puissance qui n'était sans doute pas aussi imaginaire qu'il le dit, mais qui n'était pas non plus aussi réelle que le peuple le supposait, trompé qu'il était par l'éclat extérieur.

Nous pouvons apprécier par cet exemple le carac-

tère des idées politiques de Duclos. N'attendez pas de lui les explosions de cet autre plébéien beaucoup plus vraiment révolté, Jean-Jacques Rousseau : il s'accommode assez bien au régime existant ; mais ne croyez pas non plus qu'il soit indifférent aux droits et aux aspirations du peuple : il sait au besoin, nous l'avons vu par sa vie, tenir tête au despotisme, et suivant sa propre expression, assez neuve à cette époque, parler *en vrai patriote*. Mais, comme je l'ai dit plus haut, il y a en lui beaucoup plutôt l'étoffe d'un réformateur modéré que d'un révolutionnaire.

Je trouve, dans son *Voyage en Italie*, la relation d'une conversation avec Beccaria qui montre bien ce qu'était réellement Duclos ; je veux vous la lire à ce titre.

« Le marquis Beccaria, auteur de l'ouvrage *Dei delitti e delle pene*, que je comptais aller voir, me prévint, et nous eûmes ensemble une conversation au sujet de son livre. Après lui avoir fait compliment sur le caractère d'humanité qui l'avait inspiré, je ne lui dissimulai point que je n'étais pas de son sentiment sur la conclusion qui tend à proscrire la peine de mort, pour quelque crime que ce puisse être. Je lui dis qu'il n'avait été frappé que de l'horreur des supplices, sans porter sa vue en rétrogradant sur l'énormité de certains crimes qu'on ne peut punir que de mort, et quelquefois d'une mort terrible, suivant les cas. Je convins de la sévérité, à certains égards, de nos lois criminelles, telles que la question préparatoire ; mais j'ajoutai, et je le pense, que sans proscrire aucun genre de mort, il n'y aurait, pour la réforme de notre code criminel, qu'à fixer une gradation de peines, comme une gradation de délits. Il y aurait, sans doute des délits qui ne seraient pas punis de mort, ainsi qu'ils le sont actuellement ; mais il y a des crimes qui ne peuvent l'être d'une mort trop effrayante. La rigueur du châtiment est, dans certaines circonstances, un acte d'humanité pour la société en corps. J'entrai dans quelques explications, et je finis par donner à l'auteur les éloges que



mérite son projet, qui peut être l'occasion d'une réforme dans le code criminel. Je crois cependant qu'on l'a trop exalté. Mais l'excès est l'esprit du siècle, et peut-être l'a-t-il toujours été du Français. On est revenu depuis quelque temps de beaucoup de préjugés; mais on s'accoutume trop à regarder comme tels tout ce qui est admis. Dès qu'un auteur produit une idée nouvelle, elle est aussitôt reçue comme vraie; la nouveauté seule en est le passe-port. Je voudrais pourtant un peu d'examen et de discussion avant le jugement. Doit-on enseigner des erreurs aux hommes? La réponse sera courte. Jamais. Doit-on les détromper de toutes? Ce serait la matière d'un problème qu'on ne résoudrait pas sans faire des distinctions. Il faudrait d'abord s'assurer si ce qu'on prend pour des erreurs, en sont en effet, et si ces prétendues erreurs sont utiles ou nuisibles à la société. »

Voilà bien Duclos. Nous retrouvons ici trait pour trait l'auteur des *Considérations*.

Je ne veux pas quitter ce dernier ouvrage sans vous en donner un échantillon qui vous permette de juger Duclos, — en qui je n'ai guère représenté jusqu'ici que le philosophe, — comme peintre de mœurs, et je ne puis à cet effet rien choisir de mieux que le passage où il peint si bien ces vices de son temps : le prétendu *bon ton*, le *persifflage* et la *méchanceté*, qui sont bien aussi un peu ceux des nôtres.

« Le *bon ton*, dans ceux qui ont le plus d'esprit, consiste à dire agréablement des riens, et à ne pas se permettre le moindre propos sensé, si l'on ne le fait excuser par les grâces du discours; à voiler enfin la raison, quand on est obligé de la produire avec autant de soin que la pudeur en exigeait autrefois, quand il s'agissait d'exprimer quelque idée libre. L'agrément est devenu si nécessaire que la médisance même cesserait de plaire, si elle en était dépourvue. Il ne suffit pas de nuire, il faut surtout amuser; sans quoi le discours le plus méchant retombe plus sur son auteur que celui qui en est le sujet.

« *Ce prétendu bon ton*, qui n'est qu'un abus de l'esprit ne

laisse pas d'en exiger beaucoup; ainsi il devient dans les sots un jargon inintelligible pour eux-mêmes; et, comme les sots font le grand nombre, ce jargon a prévalu. C'est ce qu'on appelle le *persifflage*, amas fatigant de paroles sans idées, volubilité de propos qui font rire les fous, scandalisent la raison, déconcertent les gens honnêtes ou timides, et rendent la société insupportable.

. . . .

. . . . Aujourd'hui la *méchanceté* est réduite en art; elle tient lieu de mérite à ceux qui n'en ont point d'autre, et souvent leur donne de la considération.

Voilà ce qui produit cette foule de petits méchants subalternes et imitateurs, de caustiques fades, parmi lesquels il s'en trouve de si innocents; leur caractère y est si opposé, ils auraient été de si bonnes gens, en suivant leur cœur, qu'on est quelquefois tenté d'en avoir compassion, tant le mal coûte à faire. Aussi en voit-on qui abandonnent leur rôle comme trop pénible; d'autres persistent, flattés et corrompus par les progrès qu'ils ont faits. Les seuls qui aient gagné à ce travers de mode, sont ceux qui, nés avec le cœur dépravé, l'imagination déréglée, l'esprit faux, borné et sans principes, méprisant la vertu, et incapables de remords, on le plaisir de se voir les héros d'une société dont ils devraient être l'horreur. »

Le livre qui vient de nous occuper n'est sans doute pas une œuvre de premier ordre, comme (pour ne pas sortir du XVIIIe siècle) les *Maximes et Réflexions* de Vauvenargues, ou l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau; il n'a eu ni le succès posthume du premier de ces ouvrages, ni la grande influence du second sur son temps. Mais il n'en mérite pas moins qu'on lui fasse une place dans l'histoire du XVIIIe siècle; car, en même temps qu'il nous offre une peinture fidèle et souvent vive de la société et des mœurs de cette époque, il appartient, malgré certaines réserves, à ce généreux courant d'idées qui emportait alors les esprits. La philosophie morale et po-



litique qu'il renferme offre sans doute bien des lacunes, et l'on sent en le lisant combien fut heureuse l'apparition de Rousseau ; mais tel qu'il est et quoiqu'il soit dédié à Louis XV, cet ouvrage est vraiment digne de l'éloge qu'en faisait Voltaire : c'est *le livre d'un honnête homme.*

Ce ne sera pas sortir de notre sujet, mais le compléter, au contraire, que de dire un mot de Duclos comme historien. Il appartient, en effet, comme tous les historiens du XVIIIe siècle, à ce que j'appelle l'*école morale.* On n'avait pas encore inventé à cette époque cette belle philosophie de l'histoire qui a fleuri de nos jours et porté les fruits que vous savez. Entendons-nous bien. Le XVIIIe siècle est le père de la philosophie de l'histoire, comme de toutes les grandes idées : il a créé la chose et le mot. Vico en Italie, Herder et Kant en Allemagne, Montesquieu, Voltaire, Turgot, Condorcet en France, tous ces vrais fondateurs de la philosophie de l'histoire ne sont-ils pas en effet des hommes du XVIIIe siècle? Et pouvait-il en être autrement? Comment le siècle qu'on a si justement appelé le siècle de la philosophie, n'aurait-il pas appliqué la philosophie à l'histoire? Comment le siècle qui a si bien conçu l'idée du progrès n'aurait-il pas conçu la philosophie de l'histoire, qui n'est que la démonstration de cette loi par l'histoire de l'humanité ? Mais il ne pensait point, ce siècle dont la philosophie a été si souvent accusée d'immoralité, que la philosophie de l'histoire dût étouffer la voix de la conscience du genre humain, et ce n'est pas lui qui aurait jamais songé à ériger les criminels les plus odieux en grands hommes providentiels. Cette invention était réservée à notre temps. L'histoire au XVIIIe siècle ne fit

nt fléchir les lois de la conscience et les droits de ımanité devant ces hautes théories qui en font ourd'hui si bon marché; elle resta comme la nde justicière des hommes et des peuples. Tel est caractère qu'elle a chez Duclos, comme chez les res historiens de ce temps. Ses deux principaux rages historiques sont l'*Histoire de Louis XI*, et *Mémoires secrets* sur le règne de Louis XIV, la gence et le règne de Louis XV. Il s'est servi pour premier de ces deux ouvrages d'un immense tra-l manuscrit entrepris par l'abbé le Grand (mort en 33), et auquel ce savant avait consacré trente années sa vie. Pour le second, il a beaucoup mis à contri-ion les *Mémoires de Saint-Simon*, si fameux aujour-ui, mais encore inédits à cette époque (la première tion date seulement de 1829). Dans l'un et dans



ractère, je me bornerai, en finissant, à extraire de la préface des *Mémoires secrets* le passage suivant :

« Il semble que le temple de la gloire ait été élevé par des lâches qui n'y placent que ceux qu'ils craignent. Ceux qui ont bien mérité de la patrie, et ceux qui l'ont asservie et en ont corrompu les mœurs, sont également du ressort de l'histoire. Les premiers ont droit d'y occuper une place honorable ; les autres, grands ou petits, doivent en subir la justice. Persuadé qu'on ne doit punir que pour l'exemple, révéler les fautes que pour en prévenir de pareilles, je ne tirerai point de l'oubli des faits isolés, sans conséquence pour l'État et dont tout le fruit serait de mortifier gratuitement une famille. Mais je montrerai, quels qu'ils soient, les coupables envers la nation.... Ce sont les cadavres des criminels que l'on expose à la vue des scélérats de leur espèce. »

SIXIÈME LEÇON

HELVÉTIUS

L'HOMME : SA VIE, SON CARACTÈRE

De même qu'en passant de Vauvenargues à Duclos, nous avons déjà descendu quelques degrés, nous allons en descendre encore plusieurs en passant de Duclos à Helvétius et aux moralistes dont il me reste à vous parler. Mais l'étude d'Helvétius (pour ne parler d'abord que de celui-là) nous offrira aussi son genre d'intérêt. Elle nous montrera, en effet, suivant ce que j'ai indiqué dès le début de ce cours, que la doctrine morale de cet écrivain ne fut nullement, — quoi qu'on en ait dit et qu'on répète encore à ce sujet, — la véritable expression de la philosophie du XVIII[e] siècle, puisqu'elle a été vivement attaquée et éloquemment réfutée par les plus grands écrivains et les meilleurs esprits de ce temps. Cette étude aura en outre l'avantage de mettre cet autre point en lumière : c'est que, malgré les aberrations de sa doctrine, cet auteur lui-même était animé d'un souffle généreux qui la relevait et la purifiait en quelque sorte; et que, si des écrits comme les siens, ont pu avoir par leurs mauvais côtés une influence fâcheuse, ils en ont aussi exercé une bonne par les grands sentiments qui s'y manifestaient en dépit du système. Enfin, quoi que l'on pense de la valeur philosophique et littéraire des œuvres d'Helvétius, on ne saurait nier que l'homme

ne soit digne de sympathie et d'estime, et que, comme il a obtenu celles de ses contemporains, et parmi eux des plus illustres, il ne mérite aussi les nôtres. Tout le monde accordera au moins qu'en lui l'homme vaut mieux que les livres, et que même, — ce qui n'est pas non plus un spectacle sans intérêt, — il les dément heureusement, comme le disait Jean-Jacques Rousseau dans une éloquente apostrophe de la *Profession de foi du vicaire savoyard* qui est à l'adresse d'Helvétius : « Ton cœur bienfaisant dément ta doctrine. »

Voyons donc d'abord l'homme dans Helvétius, et arrêtons-nous-y avec d'autant plus de complaisance qu'il est supérieur à ses livres et que ses exemples peuvent servir à réfuter ses principes.

Helvétius naquit à Paris la même année où Vauvenargues naissait à Aix, en 1715. Mais si cette date les réunit, combien leurs destinées furent différentes! Vauvenargues traîna dans la gêne, la douleur et l'obscurité le petit nombre d'années qu'il lui fut donné de vivre, et il mourut au moment où il touchait à la gloire qu'il méritait si bien. Helvétius, au contraire, eut une existence riche, heureuse, brillante, et il obtint de son vivant la renommée qu'il souhaitait. Il n'y a rien non plus de commun entre leurs esprits, si ce n'est ce qui appartient au courant généreux du temps, courant qui ne se fait pas moins sentir dans les bas fonds du système d'Helvétius que dans les hautes et nobles pensées de Vauvenargues; mais c'est ce que montrera assez la suite de cette étude. Ne nous écartons pas, pour le moment, de la biographie d'Helvétius.

Sa famille était originaire du Palatinat, où elle avait été persécutée au temps de la Réforme et d'où elle s'était réfugiée en Hollande. Son grand-père,

venu fort jeune en France, s'y était fait un nom comme médecin : ce fut lui qui y importa l'usage de l'*ipecacuanha*, qu'il avait appris d'un de ses parents, gouverneur de Batavia; le *médecin hollandais*, comme on l'appelait, avait reçu de Louis XIV des lettres de noblesse et la charge d'inspecteur général des hopitaux. Son père était médecin de la reine : il avait sauvé le roi Louis XV, alors âgé de sept ans, d'une maladie dangereuse au sujet de laquelle il avait été appelé en consultation. C'était un homme très-bienveillant et très-charitable. Sa mère avait les mêmes vertus. Ces vertus qu'à son tour Helvétius pratiqua si bien, il en avait donc puisé le germe et l'exemple dans sa famille.

Comme Voltaire et comme Diderot, Helvétius fit ses études chez les Jésuites, au collége Louis-le-Grand. Il est assez curieux de voir les plus ardents adversaires de l'Eglise au XVIIIe siècle sortir des écoles d'Ignace de Loyola. Elève assez médiocre jusque-là, Helvétius dut ses premiers succès au père Porée, qui avait été le professeur de rhétorique de Voltaire, et pour lequel celui-ci conserva toujours beaucoup de reconnaissance et d'attachement.

Malheureusement il ne se contenta point de briller dans les exercices publics de son collége; il voulut se faire applaudir aussi sur le théâtre. Très-habile danseur, il se montra, dit-on, une fois ou deux, dans les ballets de l'Opéra, sous le masque du fameux Dupré. Ce trait, que je ne garantis pas, n'a rien d'étonnant : il s'accorde assez bien avec la légèreté de mœurs qui caractérise l'époque de Louis XV. Un des panégyristes d'Helvétius résume ainsi ses mérites, après avoir raconté sa vie : « Il avait été bon danseur, habile à l'escrime, tireur adroit, financier éclairé, bon poëte,



grand philosophe, dès qu'il avait voulu l'être. » Bon danseur, ce n'est pas un mince éloge pour ce panégyriste; mais plût à Dieu qu'Helvétius eût été aussi grand philosophe que bon danseur!

Sa jeunesse fut très-mondaine et très-dissipée. Comme Duclos, il se livra à un libertinage qui émoussa en lui, pour le reste de sa vie, la délicatesse du sentiment à l'égard des femmes. Cette influence ne se fera que trop sentir dans ses écrits.

A l'âge de vingt-trois ans, il obtint, grâce à la protection de la reine, qui aimait beaucoup son père et sa mère, une place de fermier-général. Vous savez qu'avant la Révolution il était d'usage en France de confier le soin de percevoir les impôts à des financiers qui payaient à l'Etat une somme beaucoup moins considérable que celle qu'ils extorquaient au peuple. Ces financiers qui prenaient à bail la ferme des impôts, étaient désignés sous le nom de fermiers-généraux. Helvétius ne pouvait manquer d'acquérir une grande fortune dans cet emploi; mais hâtons-nous d'ajouter, comme le fait Grimm dans les pages de la *Correspondance littéraire* qu'il consacre à sa mémoire, qu'il en fit toujours l'usage le plus noble. Ici se révèlent la bonté et la noblesse de ses sentiments; si nous pouvons lui reprocher à certains égards de manquer de délicatesse, ce n'est pas du moins du côté de la bienfaisance. « Il donnait beaucoup et continuellement, dit Grimm, et de la manière la plus simple et la plus libérale. »

Il aimait particulièrement à obliger les gens de lettres pauvres. Il fit à Marivaux une pension de deux mille livres, et il y joignit un procédé qui, comme l'a remarqué judicieusement M. Damiron, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au*

ɪɪᵉ *siècle* (t. I, p. 362), serait de bon goût s'il n'é-
: encore plus d'une belle âme. Comme Marivaux,
oique excellent homme, était d'une humeur assez
ficile et surtout prompt à s'aigrir dans la dispute,
lvétius, lui-même assez vif, se fit une loi de le
nager plus que tout autre, dès qu'il l'eut pour
igé : « Ah! comme je lui aurais répondu, disait-il
jour, si je ne lui avais pas l'obligation d'avoir
n voulu accepter de moi une pension qu'il eût
usée de tout autre. » — Il fit aussi une pension
mille écus à Saurin, afin qu'il pût cultiver tran-
illement les lettres; et quand celui-ci voulut se
rier, il l'obligea d'accepter les fonds de la pension
'il lui faisait. Parmi les littérateurs qui eurent part
es bienfaits, on cite encore l'abbé Sabatier, per-
nnage peu estimable, il est vrai, mais dont Helvétius
pouvait connaître à cette époque la bassesse et la

ciers et des grands seigneurs, et où, grâce à l'omnipotence et à ce que Malesherbes appelait si justement la *clandestinité* de l'administration, tant de vexations et d'iniquités se commettaient impunément. Ce n'était pas un fermier général ordinaire. Dans ses tournées, il refusait de recevoir l'argent qui provenait de ces confiscations dont on faisait alors un si effroyable abus, et il lui arriva même souvent de dédommager ceux qu'avaient ruinés les vexations des employés subalternes. La ferme ne pouvait approuver une telle conduite; aussi Helvétius dut-il souvent en faire lui-même les frais.

Pendant que nous en sommes sur le chapitre de la bienfaisance et de la générosité d'Helvétius, je veux rapporter tout de suite d'autres traits, qui ne lui font pas moins d'honneur.

Ayant donné sa démission de fermier général (j'en indiquerai tout-à-l'heure le motif, mais vous avez déjà pu comprendre par ce que je viens de dire qu'il n'était guère fait pour un emploi de ce genre), et ayant acheté la terre du Voré en Bourgogne, il ne manqua pas de porter dans l'administration de son domaine cette bienfaisance et cette générosité qu'il avait montrées comme fermier général. A peine était-il arrivé dans sa terre qu'un gentilhomme, nommé de Vasseconcelles, se présente à lui et lui déclare que l'état de ses affaires ne lui a pas permis depuis plusieurs années de payer ce qu'il devait au Seigneur du Voré, qu'il n'est pas dans ce moment en état de donner le tout, mais qu'il s'engage pour l'avenir à payer exactement l'année courante et les arrérages d'une année. Il ajoute que, si l'on exige de lui davantage et si l'on continue les procédures, on le ruinera sans ressource, et il prie le nouveau Seigneur du Voré de

ner ordre à ses gens d'affaires de cesser leurs rsuites. Que fait Helvétius? « Je sais, lui ré-d-il, que vous êtes un galant homme et que vous es pas riche? Vous me paierez à l'avenir comme s le pourrez, et je vais vous remettre un papier empêchera mes gens d'affaires de vous inquiéter. » papier était une quittance générale. M. de Vasse-celles se jette aux genoux de son bienfaiteur en criant : « Ah ! Monsieur, vous sauvez la vie à ma me et à mes cinq enfants. » Helvétius le relève, lui le avec un tendre intérêt et lui fait accepter une sion de mille livres pour élever ses enfants. Que es-vous, messieurs, et vous, mesdames, de cette duite? Ne mérite-t-elle pas qu'on applique à Hel-ius le mot de Jésus-Christ au sujet de la Made-le : « Il lui sera beaucoup pardonné, parce qu'il a ucoup aimé? » Ne rachète-t-elle pas bien des

reproches, il répondait : « Si j'étais roi, je les corrigerais ; mais je ne suis que riche et ils sont pauvres, je dois les soulager. » — Un jour il est informé qu'un jésuite, qui s'était fort mal conduit à son égard, se trouvait dans un village voisin, réduit à la plus extrême misère. Il va trouver un des amis de ce malheureux, et lui remet cinquante louis en lui disant : « Portez-les à votre ami ; mais ne lui dites pas qu'ils viennent de moi ; il m'a offensé, et il serait humilié de recevoir mes secours. »

Comme il était passionné pour la chasse et qu'il était entouré de braconniers, il fit faire des défenses sévères ; mais son humanité désarmait vite sa rigueur. Un paysan étant venu chasser jusque sous les fenêtres de son château, Helvétius, irrité de cette audace, ordonne qu'on l'arrête et qu'on l'amène devant lui. Dans un premier moment de colère, il court au chasseur, que deux gardes traînaient dans la cour du château ; mais bientôt la vue de ce pauvre diable fait tomber sa fureur : après l'avoir regardé un instant, « mon ami, lui dit-il, vous avez de grands torts envers moi ; si vous avez besoin de gibier, pourquoi ne m'en avoir pas demandé ? Je vous en aurais donné. » Et il le fit remettre en liberté. — Une autre fois, ses gardes ayant arrêté un paysan qui chassait sur ses terres, lui avaient confisqué son fusil et l'avaient retenu en prison jusqu'à ce qu'il eût payé l'amende. Informé de cette aventure, Helvétius va trouver ce paysan, mais en secret, de peur d'essuyer les reproches de sa femme, à qui il avait promis d'user de rigueur envers les braconniers ; et, après lui avoir fait promettre de garder le silence, lui paye le prix de son fusil, et lui rend celui de l'amende et des frais. L'histoire ajoute, — ce qui prouve que le cœur de Mme Hel-

ius était à la hauteur de celui de son mari, — que ns le même temps cette dame, se reprochant d'être cause de la ruine du pauvre homme, se rendait chez de son côté, et, lui recommandant aussi le se-t, lui remboursait le prix du fusil confisqué, l'a-nde et les frais du procès. Ainsi le paysan fut dé-mmagé des deux côtés, sans que l'un des époux upçonnât la conduite de l'autre.

Je viens de parler de Mme Helvétius; c'est une ure qui mérite de nous arrêter. Mlle de Ligniville — tait son nom de famille — appartenait à une noble nille de Lorraine, mais elle était fort pauvre. Helvé-s l'avait connue chez Mme de Graffigny (l'auteur des *ttres péruviennes*), dont elle était la nièce. Après voir observée pendant un an, ayant trouvé en elle, re les charmes de sa personne et les agréments son esprit, une grande élévation de sentiments avec



nait finement à son hôte la leçon qu'il méritait. Son mot au Premier Consul Bonaparte, la visitant dans cette maison d'Auteuil où elle s'était retirée après la mort de son mari et qui était devenue un des lieux de réunion les plus recherchés des philosophes, ce mot ne la peint pas moins bien que le trait précédent : « Vous ne savez pas, dit-elle à ce jeune et orgueilleux despote, combien on peut trouver de bonheur dans trois arpents de terre! » Mais quel plus grand éloge peut-on faire de Mme Helvétius qu'en disant que, devenue veuve, elle fut recherchée en mariage par deux des hommes qui ont fait le plus d'honneur à l'humanité, non-seulement au XVIIIe siècle, mais dans tous les temps, Turgot et Franklin, et que, s'étant promis de rester fidèle à la mémoire de son mari, elle les refusa tous deux! La *Correspondance* de Grimm contient à ce sujet, à la date de janvier 1780, une très-piquante lettre de Franklin. Je ne puis résister au plaisir de vous la lire, malgré quelques fautes de français bien pardonnables chez l'écrivain américain.

« Chagriné de votre résolution prononcée si positivement hier soir, de rester seule, pendant la vie, en l'honneur de votre cher mari, je me retirai chez moi. Tombé sur mon lit, je me crus mort, et je me trouvai dans les Champs-Élysées. On m'a demandé si j'avais envie de voir quelques personnages particuliers? — Menez-moi chez les philosophes. — Il y en a deux qui demeurent ici près de ce jardin, ils sont très-bons voisins et très-amis l'un de l'autre. — Qui sont-ils? — Socrate et Helvétius. — Je les estime prodigieusement tous les deux ; mais faites-moi voir premièrement Helvétius, parce que j'entends un peu de français et pas un mot de grec. — Il m'a reçu avec beaucoup de courtoisie, m'ayant connu, disait-il, de caractère, il y a quelque temps. Il m'a demandé mille choses sur la guerre et sur l'état présent de la religion, de la *liberté* et du gouvernement en France. Vous ne me

ıandez donc rien de votre chère amie madame Helvétius?
ependant elle vous aime excessivement; il n'y a qu'une
re que j'étais chez elle. — Ah! dit-il, vous me faites
venir de mon ancienne félicité, mais il faut l'oublier pour
heureux ici. Pendant plusieurs années je n'ai pensé que
le, enfin je suis consolé. J'ai pris une autre femme, la
s semblable à elle que je pouvais trouver; elle n'est pas,
t vrai, tout-à-fait si belle, mais elle a autant de bon sens
'esprit, et elle m'aime infiniment; son étude continuelle
de me plaire. Elle est sortie actuellement pour chercher
meilleur nectar et ambroisie pour me régaler ce soir;
ez chez moi et vous la verrez. — J'aperçois, disais-je,
votre ancienne amie est plus fidèle que vous, car plu-
ırs bons partis lui ont été offerts qu'elle a refusés tous.
vous confesse que je l'ai aimée, moi, à la folie, mais elle
it dure à mon égard, et m'a rejeté absolument pour l'hon-
r de vous. — Je vous plains, dit-il, de votre malheur,
c'est une bonne femme et bien aimable... Mais l'abbé de
Roche et l'abbé M... ne sont-ils pas encore quelquefois
z elle? — Oui, assurément, car elle n'a pas perdu un

Helvétius, nous l'avons vu, avait mené, avant son mariage, une vie très-dissipée et même très-libertine; mais s'il avait passé sa jeunesse dans les plaisirs, il n'y avait point perdu le goût des lettres, et il était entré de bonne heure en relations avec les écrivains les plus éminents de son temps. Je veux vous les indiquer pour vous montrer combien il était admirablement, si je puis parler ainsi, apparenté de ce côté.

C'était d'abord Montesquieu, que son esprit fascina. « Je ne sais, disait ce grand écrivain, si Helvétius connaît sa supériorité; mais je sens que c'est un homme au-dessus des autres. » Les écrits d'Helvétius ne devaient pas justifier cet éloge. On connaît le jugement singulier qu'Helvétius, consulté par Montesquieu au sujet de l'*Esprit des lois*, porta sur cet ouvrage : il déclara que ce livre était peu digne de l'auteur et qu'il le ferait paraître comme un homme de robe [1] ; ce jugement qui, s'il eût été écouté, aurait privé l'humanité d'un des ouvrages qui l'ont le plus honorée et servie, prouve à lui seul combien l'esprit d'Helvétius était au-dessous de celui de Montesquieu.

C'était Voltaire auquel, comme Vauvenargues, il soumit ses premiers essais, entre autres un poëme sur *le Bonheur*, et qui, tout en le flattant beaucoup, lui donnait de très-sages avis. « Continuez, lui écrivait-il, de remplir votre âme de toutes les connaissances, de tous les arts, de toutes les vertus... Quoi! pour être fermier général, on n'aurait pas la liberté de penser! Atticus était fermier général... Continuez, Atticus. »

C'était Buffon, qui ne pensait pas mieux que lui

1. *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle, t. I, p. 117.*

r l'article de l'amour, mais qui pensait et écrivait grandement sur la nature.

Les trois grands hommes que je viens de nommer aient retirés, le premier dans son château de la ède, le second à Cirey, chez Mme du Châtelet, le troime dans sa terre de Montbard. Helvétius profitait s voyages auxquels l'obligeait sa charge pour les iter dans leur retraite.

A Paris, il recherchait Fontenelle, l'un des écrins qui forment la transition entre le XVIIe et le IIe siècle; Diderot et d'Alembert, ces deux génies i allaient bientôt s'associer pour fonder l'*Encyclolie* (1751); le baron d'Holbach, comme lui bienant et généreux, et comme lui poussant la philohie dans le matérialisme le plus absolu, mais ce le distingue de lui, sans aucune vanité littére; Saint-Lambert, poëte, philosophe, un peu à sa

son monument. Ce fut dans cette pensée qu'il prit la résolution de se retirer dans sa terre du Voré, et qu'il résigna (1750) sa place de fermier-général, place incompatible avec les travaux qu'il méditait, et à laquelle d'ailleurs, nous l'avons vu, les qualités de son cœur ne le rendaient guère propre. Pour complaire à son père, il avait acheté une de ces charges de cour qui étaient alors fort recherchées et se vendaient fort cher, parce que, sans exiger aucun service réel, elles ouvraient les portes de cet Olympe où habitaient les dieux de la terre; mais Helvétius n'était pas plus fait pour la cour que pour la finance. Ce fut aussi dans le même temps que, comme l'Alcippe de Boileau, « bornant enfin le cours de ses galanteries, » il épousa Mlle de Ligniville, qui fit, je l'ai déjà dit, le bonheur de sa vie et le charme de sa maison.

Sauf quelques mois d'hiver qu'il passait à Paris, Helvétius vivait dans sa retraite du Voré, « partageant, dit Grimm, tout son temps entre l'étude, la chasse et la société de sa femme; » quelques amis rompaient d'ailleurs parfois le tête-à-tête de cette société. Ce fut là qu'il composa le livre de l'*Esprit*, qui fit tant de bruit en son temps, mais qui n'est plus guère lu aujourd'hui que des curieux. L'auteur y consacra dix années de sa vie.

Il est vrai qu'il n'y travaillait que le matin, et qu'il n'avait pas le travail facile : « Il suait, dit Morellet, pour faire un chapitre de son ouvrage, et il y en a tel morceau qu'il a recomposé vingt fois; c'était comme une pièce de fer mise et remise incessamment à la forge. Il n'y a pas eu un homme de lettres auquel l'art de la composition coutât plus de temps et d'efforts. »

l n'avait pas d'ailleurs plus d'originalité ou de ntanéité dans l'esprit que de facilité pour écrire ; on procédé ordinaire, » dit très-bien M. Damiron 373), résumant ainsi les témoignages d'hommes avaient vécu dans l'intimité d'Helvétius, « son océdé ordinaire était de jeter sur le tapis les idées l'occupaient ou les difficultés qui l'arrêtaient; il gageait ainsi la discussion ; mais, comme il ne ait ni l'animer, ni la diriger, il laissait dire plus 'il ne disait, il écoutait plus qu'il ne parlait, et ofitait, sans trop s'y mêler, de la conversation qu'il it provoquée; ou bien il s'isolait, prenait tel ou de ses amis dans l'embrasure d'une fenêtre, et hait d'en tirer quelque argument en faveur de ses nions. » C'est ce qu'il appelait aller à la chasse idées.

Ce manque d'originalité réelle, joint à cet amour

ce démon qui tourmente ; on ne peut écrire pour l'immortalité quand on n'en est pas possédé. On peut faire du bruit, obtenir des succès passagers, mais on n'est pas inscrit dans la liste de ces enfants privilégiés que la nature a désignés à leur entrée dans le monde. » Helvétius prenait pour *ce démon qui tourmente* la soif de célébrité qui le dévorait, et il se croyait un de ces *enfants privilégiés* que la nature a marqués pour la gloire. Il espérait, comme le dit encore Grimm, s'élever une colonne à côté de celle de Montesquieu. C'est évidemment le titre de ce monument : *L'Esprit des lois*, qui lui suggéra celui de son ouvrage : *De l'esprit*, bien que, comme le remarquait Voltaire, ce dernier titre fût assez louche.

Le grand succès qu'obtint le livre *De l'esprit*, publié en 1758, était d'ailleurs bien propre à entretenir les illusions de l'auteur : il eut plus de cinquante éditions, tant en France qu'à l'étranger. Il fut traduit en italien, en anglais, en allemand, et attira à Helvétius toutes sortes d'hommages dans presque toute l'Europe, même à la cour de Rome ; bien que l'ouvrage eût été condamné par l'Inquisition, des cardinaux écrivirent à l'auteur pour le féliciter et blâmer la sévérité de ses juges.

Comment expliquer ce succès, que ne justifie guère le mérite philosophique ou littéraire de l'ouvrage? Une hardiesse inouïe de paradoxe se produisant au milieu d'un siècle avide de nouveautés, une licence de pensée propre à exciter des goûts blasés, la libre critique d'institutions surannées et vermoulues, mais toujours subsistantes, des détails amusants, des anecdotes piquantes, en voilà déjà assez pour expliquer un si prodigieux succès. On connaît ce mot *d'une dame* d'esprit, Mme du Deffand, que l'auteur,

expliquant nos jugements et nos actions par l'in-
êt personnel, avait dit le secret de tout le monde;
vait dit au moins celui de bien des gens, et nul
te qu'il ne dût aussi son succès à cette circons-
ce. Mais toutes ces parts faites, il en reste une,
lleure, qu'on ne saurait nier : celle qui revient à
prit d'humanité qui respirait dans ce livre en dépi-
a doctrine. L'ouvrage se recommandait bien aussi
là, et ce fut par là qu'il séduisit des hommes tels
Beccaria. Je ne fais qu'indiquer ici ce point sur
uel j'aurai à revenir dans la prochaine leçon.

Enfin il est encore une circonstance qui contribua
ucoup au succès du livre : ce furent les persécu-
s mêmes dont il fut l'objet.

'ai déjà dit que Rome le condamna; la Sorbonne
ensura; l'archevêque de Paris, Christophe de Beaut
nt, le même qui attaqua plus tard si vivement



triste en effet : elle montre que dans Helvétius le courage n'était pas à la hauteur de la générosité. Un de ses biographes cherche à le justifier en disant qu'il ne put soutenir l'idée qu'il allait causer la disgrâce, peut-être même la perte du censeur royal qui avait examiné son livre, et que ce fut pour le sauver qu'il signa ce qu'on voulut. Mais il est impossible de faire passer pour un trait d'abnégation et de dévoûment ce qui ne fut en réalité qu'un acte de faiblesse. Helvétius se voyait menacé de la prison ou au moins de l'exil; et, quoique quelques-uns de ses amis lui donnassent des conseils de constance, « les larmes de sa mère et sa propre faiblesse, dit Collé dans son *Journal historique*, lui firent prendre un parti que blâmèrent tous les gens qui pensent : il fit amende honorable, en quelque sorte, la torche au poing. »

Collé ajoute à ce récit cette réflexion qui n'aurait pas dû échapper à l'esprit d'Helvétius : c'est que « plus un livre est hardi et paraît ferme, plus il semble affecter d'indépendance philosophique et d'amour pour ce qu'il croit la vérité, plus une conduite aible et de femmelette couvre de ridicule. »

Seulement le ridicule ne fut pas aussi grand pour Helvétius que semble l'indiquer Collé; comme le remarque M. Damiron (*Mémoires*, etc., t. I, p. 378), « on était assez accommodant au XVIII[e] siècle sur ces sortes de capitulation de conscience, et on accordait volontiers aux mots ce qu'on était bien décidé à refuser en fait. Les plus fermes, les plus fougueux en passaient par là. » A qui la faute, s'il en était ainsi? On songea donc beaucoup moins, non sans raison, à jeter la pierre à Helvétius, malgré sa faiblesse, qu'à ceux qui persécutaient en lui la *liberté de la pensée :* la persécution fit oublier la pusilla-

ité de l'auteur, et redoubla le succès du livre. ette vogue se soutint pendant plusieurs années. si, lorsqu'en 1764, c'est-à-dire six ans après la lication et la condamnation de son livre, Helvétius n voyage en Angleterre, se vit-il accueilli du roi, hommes politiques et des savants avec une distion et un empressement qui témoignaient de la sidération qu'on avait pour lui. L'année suivante, ant rendu à Berlin sur les instances de Frédéric, prince, qui d'ailleurs ne faisait pas grand cas du e *de l'Esprit*, ne vit en l'auteur que le libre penr persécuté en France, et il l'accueillit comme un e.

lelvétius ne crut pas devoir s'én tenir à ce livre. milieu de l'orage qui avait éclaté sur sa tête, il ait promis à lui-même de ne plus écrire : « J'ai-

deux pieds sur le premier degré de l'escalier; et voilà mon chat sur le même toit dont il était tombé et où il ne devait regrimper de sa vie. » Et voilà comment Helvétius fit un nouvel ouvrage, *L'homme*, après avoir juré que le livre *de l'Esprit* serait le dernier; mais il faut ajouter que, ne voulant pas s'exposer à une nouvelle disgrâce, il le destina à n'être publié qu'après sa mort. Ce second ouvrage, d'ailleurs inférieur au premier, ne parut en effet qu'après lui.

Cependant un changement s'était manifesté dans son humeur, toujours jusque-là si sereine, dans son goût pour la chasse et dans son amour de la conversation. On attribua ce changement à la profonde tristesse qu'inspirait à Helvétius l'état politique de la France, où la disette sévissait par surcroît; nous avons vu Duclos miné par cette même tristesse. Elle fait grand honneur à l'un et à l'autre : si l'on peut reprocher à ces philosophes une vie trop épicurienne et des principes de morale trop relâchés, ils ne se montraient pas du moins indifférents aux maux dont un détestable régime accablait leur patrie. Cette tristesse contribua peut-être à abréger les jours d'Helvétius; elle assombrit en tout cas la fin de sa vie. Sa santé, autrefois si robuste, était profondément altérée : chaque jour il perdait ses forces; une attaque de goutte qui se porta à la tête et à la poitrine, lui ôta d'abord la connaissance, puis la vie. Il mourut le 26 décembre 1771 (un an avant Duclos), vivement regretté, non-seulement de sa femme et de ses deux filles, qui l'aimaient tendrement, mais de tous ceux qui l'avaient connu. Tel fut Helvétius. Grimm, dans la notice que j'ai plusieurs fois citée et où il en fait un portrait qui n'est pas flatté, dit que si le terme de galant homme

ût pas existé dans la langue française, il aurait u l'inventer pour lui. Cela est juste, mais ce n'est assez dire. Il fut plus qu'un galant homme : il eut passion de la bienfaisance, et pour lui l'humanité fut pas seulement une affaire d'esprit, mais de ur.



SEPTIÈME LEÇON

HELVÉTIUS

(SUITE ET FIN)

SES IDÉES MORALES ET POLITIQUES

Je voudrais aujourd'hui vous faire connaître l'espèce de philosophie morale contenue dans le livre *de l'Esprit* ou dans celui *de l'Homme;* et, après vous avoir signalé ce qu'elle a de faux et de révoltant, — tâche facile, tant le faux est palpable et le révoltant se montre à nu, mais tâche souvent remplie, — je voudrais en relever aussi les côtés généreux, ceux qui pouvaient séduire de nobles esprits tels que Beccaria, ce bienfaiteur de l'humanité, — tâche plus neuve, mais plus difficile, à cause du mélange du bon et du mauvais. Enfin je dois vous montrer que cette doctrine morale, qu'on a si souvent représentée comme la véritable expression de la philosophie du XVIII[e] siècle, a trouvé, au contraire, des contradicteurs parmi les plus grands esprits de ce temps, et réfuter ainsi une erreur historique trop complaisamment répétée. Telle est la triple tâche que je me propose de remplir dans cette leçon.

I

Il suffit d'ouvrir le livre *de l'Esprit* et d'en lire les premières lignes pour savoir tout de suite à quoi s'en

ir sur le système qui sert de base à la philosophie
rale d'Helvétius. On y voit qu'aux yeux de l'auteur
omme ne se distingue de l'animal que par une cer-
ne organisation extérieure. « Si, dit en effet Hel-
ius, dès le début de son premier discours (*de l'Es-
t en lui-même*), si la nature, au lieu de mains et
doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un
d de cheval, qui doute que les hommes sans arts,
s habitations, sans défense contre les animaux,
t occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et
viter les bêtes féroces, ne fussent encore errants
ns les forêts comme des troupeaux fugitifs. »

Il y a dans cette phrase si souvent citée une sorte
non-sens : elle revient à dire que si la nature avait
de l'homme un cheval, il ne serait pas un homme.
effet, si la nature avait terminé nos poignets par



ce que déclare Helvétius dans le chapitre IV du même livre, en traitant de l'abus des mots. Il regarde avec raison l'abus des mots comme une cause d'erreur, mais il se trompe lui-même étrangement en croyant que l'idée de la liberté de la volonté vient de cette source. Il est vrai qu'il ne peut lui en reconnaître d'autre.

Je veux vous lire ce passage où Helvétius expose son opinion sur ce point, parce qu'en nous faisant connaître cette opinion, il nous révèle aussi les raisons qui faisaient illusion à l'auteur.

« L'homme libre est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni détenu dans les prisons, ni intimidé, comme l'esclave, par la crainte des châtiments ; en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice libre de sa puissance : je dis de sa puissance, parce qu'il serait ridicule de prendre pour une *non-liberté* l'impuissance où nous sommes de percer la nue comme l'aigle, de vivre sous les eaux comme la baleine, et de nous faire roi, pape ou empereur.

On a donc une idée nette de ce mot de *liberté*, pris dans une signification commune. Il n'en est pas ainsi lorsqu'on applique ce mot de liberté à la volonté. Que serait-ce alors que la liberté? On ne pourrait entendre par ce mot que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause. Il faudrait donc que nous pussions également nous vouloir du bien et du mal ; supposition également impossible. En effet, si le désir du plaisir est le principe de toutes nos actions, si tous les hommes tendent continuellement vers leur bonheur réel ou apparent, toutes nos volontés ne sont donc que l'effet de cette tendance. En ce sens, on ne peut donc attacher aucune idée nette à ce mot de *liberté*. Mais, dira-t-on, si l'on est nécessité à poursuivre le bonheur partout où on l'aperçoit, du moins sommes-nous libres sur le choix des moyens que nous employons pour nous rendre heureux. Oui, répondrai-je; mais *libre* n'est alors qu'un synonyme d'*éclairé, et l'on* ne fait que confondre ces deux notions.

Selon qu'un homme saura plus ou moins de procédure et de jurisprudence, qu'il sera conduit dans ses affaires par un avocat plus ou moins habile, il prendra un parti meilleur ou moins bon ; mais, quelque parti qu'il prenne, le désir de son bonheur le forcera toujours de choisir le parti qui lui paraîtra le plus convenable à ses intérêts, à ses goûts, à ses passions, et enfin à ce qu'il regarde comme son bonheur.

Comment pourrait-on philosophiquement expliquer le problème de la liberté? Si, comme Locke l'a prouvé, nous sommes disciples des amis, des parents, des lectures, et enfin de tous les objets qui nous environnent, il faut que toutes nos pensées et nos volontés soient des effets immédiats, ou des suites nécessaires des impressions que nous avons reçues.

On ne peut donc se former aucune idée de ce mot de *liberté* : appliquée à la volonté, il faut la considérer comme un mystère, s'écrier avec saint Paul : *O altitudo*, convenir que la théologie seule peut discourir dans une pareille matière, et qu'un traité philosophique de la liberté ne serait qu'un traité des effets sans cause. »

Vous le voyez, c'est bien la thèse du fatalisme que soutient ici Helvétius, et l'argumentation par laquelle il prétend la démontrer repose sur le même malentendu que nous avons déjà rencontré dans Vauvenargues : une volonté libre serait un effet sans cause; mais, de plus, chez Helvétius cette doctrine est la conséquence nécessaire du système exclusivement matérialiste par lequel il explique l'homme.

Il résulte aussi du passage que je viens de vous lire, ce qui est une autre conséquence du même système, que, pour Helvétius, *le désir du plaisir est le principe de toutes nos actions*.

Ceci indique déjà la réponse que fait Helvétius à la question du principe fondamental de la morale; mais *cette* question, il l'a directement et longuement traitée *dans* son deuxième discours (de l'esprit par rapport

à la société). Cherchons-y le développement de sa pensée sur ce point.

Il entreprend de prouver, dans ce second livre, que l'intérêt est toujours en fait, comme il l'est d'ailleurs en principe, l'*unique juge de la probité,* et il cherche à expliquer par là tous les jugements que nous portons sur les actions de nos semblables, comme aussi sur leur esprit, car il fait marcher parallèlement ces deux choses. ·

Si l'on considère d'abord la probité *relativement à chaque particulier*, chacun de nous n'appelle *probité dans autrui que l'habitude des actions qui lui sont utiles*.

Constatons ici une première confusion et un premier embarras dans la doctrine et dans le langage d'Helvétius, confusion et embarras qui témoignent à la fois du défaut de logique de son esprit et des protestations de sa conscience contre le principe de son système. La proposition que je viens de rapporter était énoncée comme une règle générale ; mais voici que l'auteur excepte de cette règle un petit nombre d'hommes, qu'il veut mentionner *pour l'honneur de l'humanité*, et restreint ainsi sa proposition à la classe, sans doute la plus nombreuse, mais qui n'embrasse pourtant pas tout le genre humain, de ces hommes qui, *uniquement attentifs à leurs intérêts, n'ont jamais porté leurs regards sur l'intérêt général*, et qui *concentrés, pour ainsi dire, dans leur bien-être, ne donnent le nom d'honnêtes qu'aux actions qui leur sont personnellement utiles*. Il y a donc d'autres hommes, si peu nombreux qu'ils soient, qui ont une autre règle de jugement et de conduite que leur utilité personnelle. Mais alors l'intérêt personnel n'est donc plus l'unique guide de nos jugements sur la probité

d'autrui, et le principe unique de nos actes! Helvétius ne va pourtant pas jusqu'à accorder ce point, qui ruinerait son système. Selon lui, en montrant pour la justice et la vertu le même amour que les hommes ont communément pour les grandeurs et les richesses, ces hommes vertueux qu'il distingue du commun des hommes ne font toujours qu'obéir à leur intérêt personnel, qui consiste pour eux à suivre leur heureux naturel ou à agir conformément au vif désir de la gloire et de l'estime qui les anime; seulement « les actions personnellement utiles à ces hommes vertueux sont les actions justes, conformes à l'intérêt général, ou qui du moins ne lui sont pas contraires. » Mais s'il en est ainsi, je ne vois pas qu'il soit nécessaire de mentionner ces hommes pour l'honneur de l'humanité, puisqu'ils ne font, en définitive, qu'obéir à la même règle que le reste des hommes, et qu'il n'y a point, sous ce rapport entre eux et les autres de différence essentielle. L'intérêt personnel n'est-il pas, pour les uns comme pour les autres, l'unique mobile des actions humaines? Et n'est-ce pas toujours là qu'en revient Helvétius? Ecoutez la fin du chapitre :

« Quel homme, en effet, s'il sacrifie l'orgueil de se dire plus vertueux que les autres à l'orgueil d'être plus vrai, et s'il sonde avec une attention scrupuleuse tous les replis de son âme, ne s'apercevra pas que c'est uniquement à la manière différente dont l'intérêt personnel se modifie que l'on doit ses vices et ses vertus? que tous les hommes sont mûs par la même force? que tous tendent également à leur bonheur? que c'est la diversité des passions et des goûts, dont les uns sont conformes et les autres contraires à l'intérêt public, qui décide de nos vertus et de nos vices? Sans mépriser le vicieux, il faut le plaindre, se féliciter d'un naturel heureux, remercier le ciel de ne nous avoir donné aucun de ces goûts et de ces passions, qui nous eussent forcés de chercher notre

bonheur dans l'infortune d'autrui. Car enfin on obéit toujours à son intérêt; et de là l'injustice de tous nos jugements, et ces noms de juste et d'injuste prodigués à la même action, relativement à l'avantage ou au désavantage que chacun en reçoit.

« Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. L'intérêt est, sur la terre, le puissant enchanteur qui change aux yeux de toutes les créatures la forme de tous les objets. Ce mouton paisible qui pâture dans nos plaines, n'est-il pas un objet d'épouvante et d'horreur pour ces insectes imperceptibles qui vivent dans l'épaisseur de la pampe des herbes. Fuyons, disent-ils, cet animal vorace et cruel, ce monstre dont la gueule engloutit à la fois, et nous et nos abris. Que ne prend-il exemple sur le lion et le tigre? Ces animaux bienfaisants ne détruisent point nos habitations; ils ne se repaissent point de notre sang; justes vengeurs du crime, ils punissent sur le mouton les cruautés que le mouton exerce sur nous. C'est ainsi que des intérêts différents métamorphosent les objets : le lion est à nos yeux l'animal cruel; aux yeux de l'insecte, c'est le mouton. Aussi peut-on appliquer à l'univers moral ce que Leibnitz disait de l'univers physique : que ce monde toujours en mouvement offrait à chaque instant un phénomène nouveau et différent à chacun de ses habitants.

« Ce principe est si conforme à l'expérience que, sans entrer dans un plus long examen, je me crois en droit de conclure que l'intérêt personnel est l'unique et universel appréciateur du mérite des actions des hommes, et qu'ainsi la probité, par rapport à un particulier, n'est, conformément à ma définition, que l'habitude des actions personnellement utiles à ce particulier. »

Si maintenant, au lieu de considérer la probité par rapport à un particulier, on la considère par rapport à une société particulière, on verra que, sous ce point de vue, *la probité n'est que l'habitude plus ou moins grande des actions particulièrement utiles à cette petite société.*

Ce n'est pas que certaines sociétés vertueuses ne parais-
t souvent se dépouiller de leur propre intérêt pour porter
les actions des hommes des jugements conformes à
térêt public; mais elles ne font alors que satisfaire la
sion qu'un orgueil éclairé leur donne pour la vertu, et
conséquent qu'obéir, comme toute autre société, à la loi
'intérêt personnel. Quel autre motif pourrait déterminer
omme à des actions généreuses? Il est aussi impossible
mer le bien pour le bien que le mal pour le mal. »

oilà qui est net; mais continuez de lire, et vous
rez ici, comme tout-à-l'heure, Helvétius restrein-
, sinon contredire, sa première proposition.

Ce que j'ai dit prouve suffisamment que, devant le tri-
l d'une petite société, l'intérêt est le seul juge du mé-
des actions des hommes; aussi n'ajouterais-je rien à ce
je viens de dire, si je ne m'étais proposé l'utilité pu-

lable au choc de mille intérêts particuliers et différents, c'est de prendre, dans toutes ses démarches, conseil de l'intérêt public. Helvétius répondrait peut-être qu'il n'y a point ici de contradiction dans sa pensée, parce que pour lui l'intérêt personnel, éclairé, se confond avec l'intérêt public; il échapperait sans doute ainsi au reproche de contradiction, mais il resterait à prouver l'identité absolue de l'intérêt personnel et de l'intérêt public, ou, comment, par exemple, en sacrifiant ma tranquillité, ma liberté, ma fortune, ma vie, au bien public, c'est dans mon intérêt personnel que j'agis ainsi.

Mais laissons de côté cette difficulté; l'utilité publique est-elle à son tour une règle suffisante pour l'appréciation et la direction des affaires humaines? Voyez, par l'exemple même d'Helvétius, où cette règle peut conduire ceux qui n'en reconnaissent pas d'autre. Voici en effet ce qu'il ne craint pas d'écrire : « L'humanité publique est quelquefois impitoyable envers les particuliers. Lorsqu'un vaisseau est surpris par de longs calmes, et que la famine a, d'une voix impétueuse, commandé de tirer au sort la victime infortunée qui doit servir de pâture à ses compagnons, on l'égorge sans remords; le vaisseau est l'emblème de chaque nation : *tout devient légitime et même vertueux pour le salut public.* »

Jean-Jacques Rousseau, dans des notes sur le livre *de l'Esprit* dont je vous parlerai tout-à-l'heure, en passant en revue les contradicteurs d'Helvétius, écrivit en regard de cette phrase, qui le révoltait justement : « Le salut public n'est rien, si tous les particuliers ne sont en sûreté. » Il avait d'avance stigmatisé la pensée exprimée ici par Helvétius en écrivant, dans son article *Économie politique* (publié dans l'Ency-

clopédie en 1755), ces lignes admirables : « Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays; mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventées, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse qu'on puisse admettre, et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société [1]. »

Il n'est donc pas vrai en principe que l'*utilité publique* soit, comme le soutient Helvétius (chap. XI, *de la probité par rapport au public*), la seule règle de la probité et l'unique guide de la vertu; et il n'est pas vrai non plus en fait, comme il le soutient également, « que le public, comme les sociétés particulières, soit dans ses jugements uniquement déterminé par le motif de son intérêt, qu'il ne donne le nom d'honnêtes, de grandes ou d'héroïques qu'aux actions qui lui sont utiles, et qu'il ne proportionne point son estime, pour telle action, sur le degré de force, de courage ou de générosité nécessaire pour l'exécuter, mais sur l'importance même de cette action et sur l'avantage qu'il en retire. » Cela est faux. Il me suffira d'un exemple pour le montrer, et je prendrai l'un de ceux que nous fournit Helvétius pour le retourner contre lui. Je ne sais si, comme il l'affirme, c'est une galante Circassienne qui, pour assurer sa beauté ou celle de ses filles, osa la première les inoculer. Mais supposons le fait vrai : cette Circassienne a rendu un

1. V *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, t. II, p. 231, 232.

immense service à l'humanité; l'humanité admirera-t-elle sa conduite? Donc l'utilité n'est pas la mesure de notre admiration. Je suppose, au contraire, une personne qui souffre la persécution et la mort pour rester fidèle à sa foi, cette foi nous parût-elle sans fondement et sans utilité, est-ce que, sans partager les idées de cette héroïque personne, nous n'admirerons point son dévouement? Donc encore une fois ce n'est pas sur l'utilité des actes que nous mesurons notre admiration.

Une autre remarque à faire au sujet de cette manière d'entendre la morale et la vertu, c'est qu'elle exclut toute vertu individuelle, et que les vertus de ce genre, comme par exemple la chasteté, doivent être regardées comme purement imaginaires. Aussi Helvétius les range-t-il parmi ce qu'il appelle les *vertus de préjugé*, qu'il veut que l'on distingue soigneusement des vraies vertus (chap. XIV). Sans doute il y a des vertus de préjugé qu'un philosophe a raison de repousser au nom de la vraie morale; mais, sous ce titre de vertus de préjugé, Helvétius confond de fausses vertus, comme les rigueurs qu'un ascétisme farouche fait exercer sur soi-même, et des vertus réelles, comme la *pudicité*. Il va si loin sur ce sujet, tout en disant qu'il ne prétend point se faire l'apologiste de la débauche, que je ne pourrais ni le lire ici, ni même l'analyser. C'est ainsi encore que, dans le chapitre suivant (XV), il va jusqu'à faire l'apologie des femmes galantes. Sur ce point, et dans beaucoup d'autres endroits, le livre *de l'Esprit,* comme aussi celui *de l'Homme,* se ressent beaucoup trop des goûts de libertinage que l'auteur avait contractés dans sa jeunesse. Il expose à ce sujet les idées les plus bizarres et les plus monstrueuses. Ç'a été là sans doute

des causes du succès de son livre, mais c'en est
si un des côtés les plus blâmables, en même temps
un de ceux qui nous éclairent le mieux sur la
tée de ses principes. Ce n'est pas seulement, d'ail-
rs, au point de vue de la morale privée, mais c'est
si au point de vue de la morale publique que les
es d'Helvétius sur ce qu'on nomme proprement
mœurs sont fausses et condamnables. Ainsi le li-
tinage n'est pas moins contraire au respect que
ıs devons aux autres qu'à celui que nous nous de-
ıs à nous-mêmes. Il est vrai qu'Helvétius ne croit
cette espèce de corruption incompatible avec le
iheur d'une nation; mais il faut avouer qu'il a une
gulière façon d'entendre le bonheur des peuples et
itérêt général.

Il est encore une conséquence curieuse à signaler
ns la doctrine d'Helvétius : c'est la confusion de la

dans ses effets, car elle tend à anéantir la morale même en la faisant dépendre de la législation, comme si celle-ci faisait la vertu ou le crime, suivant ses caprices ou ses intérêts. Il dit expressément : « On doit regarder les actions comme indifférentes par elles-mêmes; c'est au besoin de l'Etat à déterminer celles qui sont dignes d'estime ou de mépris. » Aussi a-t-il une excellente recette pour faire disparaître les vices de la société : c'est de supprimer les lois auxquelles ils sont contraires. Voulez-vous, par exemple, supprimer l'adultère : « Qu'on supprime la loi qui le défend, en rendant les femmes communes; que tous les enfants soient déclarés enfants de l'État (chap. XIV). » Il avait déjà indiqué précédemment ce genre de communisme (chap. V) comme un moyen de faire disparaître ces sollicitations et ces intrigues par où les pères cherchent à pousser leurs fils aux emplois et contre lesquelles il est impossible qu'un souverain soit toujours en garde. « De pareilles sollicitations, disait-il, qui ont trop souvent plongé les nations dans les plus grands malheurs, sont des sources intarissables de calamités; calamités auxquelles, peut-être, on ne peut soustraire les peuples qu'en brisant entre les hommes tous les liens de la parenté et en déclarant tous les citoyens enfants de l'État. C'est l'unique moyen d'étouffer des vices qu'autorise une apparence de vertu, d'empêcher la subdivision du peuple en une infinité de familles ou de petites sociétés, dont les intérêts, toujours opposés à l'intérêt public, éteindraient à la fin dans les âmes toute espèce d'amour pour la patrie. »

Je ne m'arrêterai pas à discuter ces observations; il suffit de les exposer. Mais nous ne sommes pas encore au bout des erreurs d'Helvétius. Celle qui

siste à confondre la morale dans la politique se
ache elle-même à une autre qui dérive de son
ème général sur l'homme : c'est de croire que la
slation et l'éducation peuvent tout. Selon Helvé-
, qui développe dans le livre *de l'Homme* le thème
qué dans celui *de l'Esprit*, tous les hommes com-
nément bien organisés ont une égale aptitude à
prit, ils sont susceptibles du même degré de pas-
, et le caractère original de chaque homme n'est
le produit de ses premières habitudes ; d'où il
que l'éducation et la législation sont toutes puis-
tes, et que, bien dirigées, elles rétabliraient l'é-
té naturelle et assureraient le bonheur général.

e ne m'arrêterai pas non plus à relever ce qu'il
de faux dans ce système, et par suite dans la con-
ion qu'en tire Helvétius : cela saute aux yeux. Je
[redacted]

mettre dans l'impossibilité d'expliquer la bonne influence que le livre *de l'Esprit* a pu avoir sur des hommes tels que Beccaria. L'auteur du *Traité des délits et des peines* (c'est un fait que j'ai déjà eu occasion de citer ailleurs [1], mais qu'il est bon de rappeler ici), après avoir déclaré, dans sa correspondance, qu'il doit tout aux livres français, que ce sont eux qui ont développé dans son âme les sentiments d'humanité étouffés par huit années d'éducation fanatique, cite parmi les écrivains dont la lecture lui était le plus familière d'Alembert, Diderot, Hume, Helvétius.

II

Voyons donc quels sont dans le livre d'Helvétius les côtés qui ont pu séduire des esprits comme Beccaria.

C'est d'abord une préoccupation du bien public et du bonheur de l'humanité qui est sans doute bien mal dirigée, mais qui corrige ou au moins tempère, dans la doctrine d'Helvétius, le principe de l'intérêt personnel par un principe supérieur et la pousse à d'heureuses inconséquences.

C'est encore cet appel, alors si opportun, à l'opinion touchant la nécessité de réformer les lois et l'éducation sur le principe de l'utilité publique. « C'est à l'uniformité des vues du législateur, dit justement Helvétius, à la dépendance des lois entr'elles que tient leur excellence. Mais pour établir cette dépendance, il faudrait pouvoir les rapporter toutes à un principe simple, tel que celui de l'utilité du public,

1. V. *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII*e *siècle, t. I*er, note de la page 15.

c'est-à-dire du plus grand nombre d'hommes soumis à la même forme de gouvernement, principe dont personne ne connaît toute l'étendue ni la fécondité, principe qui renferme toute la morale (ici reparaît l'exagération que j'ai signalée plus haut, mais ce n'est pas sur ce point que je veux insister ici) et la législation (à la bonne heure, pourvu qu'on y comprenne les lois mêmes de la morale), que beaucoup de gens répètent sans l'entendre (Helvétius lui-même l'entend-il toujours bien ?), et dont les législateurs même n'ont encore qu'une idée superficielle, du moins si l'on en juge par les malheurs de presque tous les peuples de la terre. »

Ce sont enfin les attaques incessamment dirigées contre le despotisme politique et le fanatisme religieux.

Les traits que lance Helvétius, en apparence, contre les princes d'Orient, mais en réalité contre ceux de l'Europe, sont souvent très vifs et rappellent heureusement ceux de son ami Montesquieu, entre autres celui-ci : « L'entrée du despotisme est facile. Le peuple prévoit rarement les maux que lui prépare une tyrannie affermie. S'il l'aperçoit enfin, c'est au moment qu'accablé sous le joug, enchaîné de toutes parts et dans l'impuissance de se défendre, il n'attend plus qu'en tremblant le supplice auquel on veut le condamner. » Je voudrais pouvoir mettre sous vos yeux tout le tableau des principaux effets du despotisme ; mais ce tableau, qui remplit plusieurs chapitres (XVIII-XXI) du discours III du livre *de l'Esprit*, est trop long pour trouver place ici. Je me borne à vous renvoyer à l'ouvrage même.

Il faut savoir gré à Helvétius d'avoir attaqué si vivement le despotisme. Malheureusement le rempart

que lui oppose sa doctrine est bien insuffisant, ou plutôt il en est le plus solide fondement. L'auteur du livre *de l'Esprit* n'a pas vu qu'il travaillait à étayer ou à reconstruire d'une main ce qu'il cherchait à renverser de l'autre.

Ses attaques contre le fanatisme religieux ne sont pas moins vives ; il prit par là sa part dans cette grande croisade que le XVIII[e] siècle avait entreprise contre ce fléau du genre humain. Mais ici encore, il ne vit pas qu'en sapant, comme il le faisait, les fondements mêmes de toute morale, en niant la liberté morale dans l'homme, en ramenant la loi morale au principe de l'intérêt personnel, en prêchant ou en favorisant le relâchement des mœurs, il travaillait à consolider ce qu'il attaquait : mieux vaut encore, devaient dire bien des gens après l'avoir lu, mieux vaut une religion intolérante qu'une philosophie immorale.

Enfin il revendique la liberté de la presse dans un temps où elle n'était guère admise en pratique ni même reconnue en principe. Il a raison de dire, dans sa préface du livre *de l'Esprit*, que « les erreurs mêmes cessent d'être dangereuses lorsqu'il est permis de les contredire, » et dans son livre *de l'Homme* (sect. IV, chap. XVI) que « gêner la presse, c'est insulter une nation, que lui défendre la lecture de certains livres, c'est la déclarer esclave ou imbécile. » Seulement il ne comprit pas que c'est mal servir la cause de la liberté que de donner le spectacle de la licence, et qu'il compromettait lui-même la cause qu'il défendait en écrivant des livres tels que ceux *de l'Esprit* et *de l'Homme*.

III

me reste maintenant à montrer que la doctrine elvétius, dans ce qu'elle avait de mauvais et de gereux, a trouvé des contradicteurs parmi les vains et les meilleurs esprits du XVIII[e] siècle, que par conséquent elle n'était point la vraie osophie de ce siècle. Sans doute, cette doctrine a racines dans l'étroite psychologie qui dominait alors ke et Condillac), et à bien des égards elle reflète les s et les mœurs auxquelles la Régence avait lâché ride en rejetant le manteau d'hypocrisie dont s'é couvert le règne de Louis XIV; mais il s'en fau elle représente toute la philosophie du XVIII[e] siècle. n'était point là la doctrine de Montesquieu, quoi-il fût l'ami d'Helvétius, ni celle de Voltaire, ni

tait sa doctrine. C'est là un beau chapitre de l'histoire philosophique du XVIIIe siècle; il serait souverainement injuste de le négliger. Parcourons-le rapidement. Commençons par Voltaire.

On connaît son opinion sur le libre arbitre, nié par Helvétius. Cette opinion, qu'il avait soutenue contre le prince royal de Prusse [1], il l'avait exprimée, dans le même temps, à Helvétius lui-même, vingt ans avant la publication du livre *de l'Esprit*.

« Je vous avouerai, lui écrivait-il le 11 septembre 1738, qu'après avoir erré bien longtemps dans ce labyrinthe, après avoir cassé mille fois mon fil, j'en suis revenu à dire que le bien de la société exige que l'homme se croie libre. Nous nous conduisons tous suivant ce principe, et il me paraît un peu étrange d'admettre dans la pratique ce que nous rejetterions dans la spéculation. Je commence, mon cher ami, à faire plus de cas du bonheur de la vie que d'une vérité; et, si malheureusement le fatalisme était vrai, je ne voudrais pas d'une vérité si cruelle. Pourquoi l'être souverain qui m'a donné un entendement qui ne peut se comprendre, ne m'aurait-il pas donné aussi un peu de liberté ? Nous nous sentons libres. Dieu nous aurait-il trompés tous ? Voilà des arguments de bonne femme. Je suis revenu au sentiment, après m'être égaré dans le raisonnement. »

Sur cet article du libre arbitre, comme sur celui de l'existence de Dieu, qu'il défendait dans la même lettre contre Helvétius, Voltaire n'a jamais varié; et quand parut le livre *de l'Esprit* (1758), ses idées à cet égard étaient les mêmes; mais ce livre était persécuté ; aussi écrivait-il à l'auteur :

Vos vers semblent écrits par la main d'Apollon;
Vous n'en aurez pour fruit que ma reconnaissance.
Votre livre est dicté par la saine raison;
Partez vite et quittez la France.

1. *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, t. Ier, p. 249 et suiv.

Il ajoute pourtant qu'il aurait bien quelques petits reproches à lui faire : « Le plus sensible, et qu'on vous a déjà fait sans doute, c'est d'avoir mis l'amitié parmi les plus vilaines passions (Helvétius l'avait rangée à côté de l'avarice et de l'orgueil) ; elle n'est pas faite pour une si mauvaise compagnie. »

Voltaire n'en dit pas ici davantage ; mais quand il écrit à d'autres qu'à l'auteur persécuté, au sujet de son livre, tout en s'indignant contre la persécution qui a frappé cet ouvrage, et en le jugeant avec trop d'indulgence, il marque mieux son dissentiment. C'est ainsi qu'il écrit à Thierriot, le 18 octobre 1758 :

« Je ne suis pas de son avis en bien des choses, il s'en faut beaucoup; et s'il m'avait consulté, je lui aurais conseillé de faire son livre autrement; mais, tel qu'il est, il y a beaucoup de bon, et je n'y vois rien de dangereux. On dira peut-être que j'ai les yeux gâtés. »

Il les fermait du moins sur beaucoup de points ; mais il savait aussi les ouvrir sur beaucoup d'autres.

Quelques mois plus tard, le 7 février 1759, du château de Tournay (près de Genève), que Voltaire habita quelque temps avant de se fixer aux *Délices*, il écrit au même Thierriot, à propos de je ne sais quel discours académique où l'on avait attaqué le livre *de l'Esprit*, cette lettre qu'il faut citer parce qu'elle exprime à la fois le jugement de Voltaire sur cette œuvre et l'indignation que lui causait la persécution dont elle était l'objet.

« Mon cher ami, on peut, dans une séance académique, reprocher à l'auteur du livre intitulé *de l'Esprit*, que l'ouvrage ne répond point au titre; que des chapitres sur *le despotisme* sont étrangers au sujet ; qu'on prouve avec emphase quelquefois des vérités rebattues, et que ce qui est neuf n'est pas toujours vrai; que c'est outrager l'humanité

de mettre sur la même ligne *l'orgueil*, *l'ambition*, *l'avarice* et *l'amitié;* qu'il y a beaucoup de citations fausses, trop de contes puérils, un mélange de style poétique et boursouflé avec le langage de la philosophie, peu d'ordre, beaucoup de confusion, une affectation révoltante de louer de mauvais ouvrages, un air de décision plus révoltant encore, etc., etc. On devrait aussi, dans la même séance, avouer que le livre est plein de morceaux excellents.

Mais on ne peut voir sans indignation qu'on persécute, avec cet acharnement continu, un livre que cette persécution seule peut rendre dangereux, en faisant rechercher au lecteur le venin caché qu'on y suppose. On dit que cette vexation odieuse est le fruit de l'intrigue des jésuites, qui ont voulu aller par Helvétius à Diderot. J'estime beaucoup ces deux hommes, et les indignités qu'ils éprouvent me les rendent infiniment chers. »

C'est ce sentiment qui domine dans les lettres de Voltaire à l'auteur. On peut même dire qu'il le ménage et le flatte trop, pensant de son livre ce que nous venons de voir qu'il en pensait; mais, encore une fois, Helvétius était persécuté. C'était d'ailleurs un allié, compromettant sans doute, mais qui pouvait être utile. J'ajoute que, sur certains points, qu'on peut bien réprouver sans être pour cela ce qu'Helvétius appelle un *moraliste hypocrite*, il se montre de trop facile composition en lui reprochant seulement l'imprudence de son langage. C'était là, je ne veux rien dissimuler et je l'ai montré ailleurs [1], l'un des côtés fâcheux de Voltaire. Mais, malgré tout cela, il s'en faut beaucoup, suivant sa propre expression, qu'il approuve le livre *de l'Esprit*. Dans une lettre à Helvétius (du 26 juillet 1760), où il lui reproche d'avoir malheureusement donné prétexte à tous les ennemis de la philosophie, et où

1. *Histoire des idées morales et politiques* en France au XVIII[e] *siècle*, t. I[er], p. 249.

il lui conseille de faire de son livre une seconde édition dans laquelle on confondrait les ennemis du bon sens en y corrigeant une trentaine de pages, il lui dit qu'il l'a lu plusieurs fois avec la plus grande attention et qu'il y a fait des notes. Il serait curieux d'avoir ces notes, comme nous avons celles de Jean-Jacques Rousseau ; mais la philosophie même de Voltaire suffirait, indépendamment des témoignages que je viens de rapporter, pour nous fixer ici : on peut dire que, sur presque tous les points, elle est la réfutation de celle d'Helvétius.

Venons maintenant à Jean-Jacques Rousseau.

Lorsque parut le livre *de l'Esprit*, Rousseau s'empressa de le lire, et il écrivit quelques notes aux marges de son exemplaire. Il eut même l'idée d'en faire une réfutation régulière, mais il renonça à ce dessein, dès qu'il sut que l'ouvrage était persécuté. C'est ce qu'il nous apprend lui-même dans une note de ses *Lettres de la Montagne* (1re lettre) :

« Il y a quelques années qu'à la première apparition d'un livre célèbre, je résolus d'en attaquer les principes que je trouvais dangereux. J'exécutais cette entreprise quand j'appris que l'auteur était poursuivi. A l'instant je jetai mes feuilles au feu, jugeant qu'aucun devoir ne pouvait autoriser la bassesse de s'unir à la foule pour accabler un homme d'honneur opprimé. Quand tout fut pacifié, j'eus occasion de dire mon sentiment sur le même sujet dans d'autres écrits (*L'Émile, La nouvelle Héloïse*); mais je l'ai dit sans nommer le livre ni l'auteur. J'ai cru devoir ajouter ce respect pour son malheur à l'estime que j'eus toujours pour sa personne. Je ne crois point que cette façon de penser me soit particulière ; elle est commune à tous les honnêtes gens. Sitôt qu'une affaire est portée au criminel, ils doivent se taire, à moins qu'ils ne soient appelés pour témoigner. »

Quant à l'exemplaire sur lequel Rousseau avait

écrit ses notes, vous allez voir jusqu'où il poussa la délicatesse, et cela dans le temps où il était le plus malheureux. Il faut citer bien haut ce trait qui lui fait le plus grand honneur et qui n'est pas le seul de ce genre dans sa vie. Au moment de quitter l'Angleterre, où il s'était réfugié après les persécutions qu'il avait eu à subir en France, à Genève et en Suisse, voulant se défaire de ses livres, il avait prié M. Davenport, son hôte, de lui trouver un acheteur. « Parmi ces livres, lui écrivait-il (février 1767), il y a le livre *de l'Esprit*, in-4°, première édition, qui est rare et où j'ai fait quelques notes aux marges; je voudrais bien que ce livre ne tombât qu'entre des mains amies. » Rousseau vendit ses livres à un Français nommé Dutens, mais à la condition que, lui vivant, celui-ci ne publierait point les notes qu'il pourrait trouver sur les ouvrages qu'il achetait, et que l'exemplaire du livre *de l'Esprit* ne sortirait point de ses mains. Dutens, qui donne ces détails, raconte qu'Helvétius ayant appris qu'il possédait cet exemplaire, le lui demanda, et que, sur son refus (qu'il approuva d'ailleurs), il le pria d'en extraire quelques-unes des remarques les plus importantes, qu'il se montra fort alarmé des coups qu'elles portaient à son œuvre, mais que la mort l'enleva quelques jours après. Rousseau étant mort à son tour, Dutens, dégagé de sa promesse, fit de ces notes l'objet d'une brochure publiée à Paris en 1779 sous le titre de *Lettre à M. D. B.* Elles ont été reproduites dans les éditions de Musset-Pathay et de Petitain. Dans ces notes, Rousseau s'attaque surtout à cette idée qui sert de base à la doctrine d'Helvétius, que tout dans l'homme revient à la sensibilité physique. Un petit nombre ont trait à la partie morale du livre. J'en ai rapporté déjà la principale, celle qui

répond à cette pensée d'Helvétius, que « tout devient légitime et même vertueux pour le salut public. » Chose curieuse, elle avait été négligée par Dutens (1779), mais les événements survenus depuis en signalèrent l'importance. Je n'en citerai plus qu'une. Helvétius remarquait que l'envie permet à chacun d'être le panégyriste de sa probité, et non de son esprit ; Rousseau écrit : « Ce n'est point cela ; mais c'est qu'en premier lieu la probité est indispensable, et non l'esprit, et qu'en second lieu il dépend de nous d'être d'honnêtes gens, et non pas des gens d'esprit. »

Mais ce ne sont là que des remarques détachées. C'est dans les ouvrages mêmes de Rousseau, et particulièrement dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, qu'il faut chercher la réfutation de la doctrine de l'intérêt personnel et en général de tout le système d'Helvétius.

Helvétius expliquait la différence de l'homme et de l'animal par un détail d'organisation physique, c'est-à-dire qu'il assimilait l'homme à l'animal. C'est à cette pensée que répond Rousseau dans ce passage de la *Profession de foi* qui est évidemment à l'adresse d'Helvétius :

« Quoi ! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports ; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu ; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne ; je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais aux bêtes. Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles ! Ou plutôt tu veux en vain t'avilir ; ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. »

Helvétius niait la liberté dans un passage que je vous ai lu ; tout le passage de la Profession de foi qui



a trait à la liberté est la réfutation directe de celui d'Helvétius. On y voit Rousseau reproduire, pour y répondre, les raisonnements de cet auteur et jusqu'à ses expressions. De toute cette réfutation, qui n'est pas toujours, il faut le dire, sans réplique, je ne rappellerai que les lignes suivantes [1], comme celles qui expriment avec le plus de force et d'éclat la vérité qu'il sagit de rétablir.

« Nul être matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat! J'ai un corps sur lequel les autres agissent et qui agit sur eux; cette action réciproque n'est pas douteuse; mais ma volonté est indépendante de mes sens; je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations, j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté; je suis esclave par mes vices et libre par mes remords; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave, et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la loi du corps. »

Helvétius prétendait expliquer tous nos jugements et tous nos actes par le principe de l'intérêt personnel; Rousseau lui répond dans cet admirable passage :

« Il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel nous jugeons nos actions, et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. Mais à ce mot j'entends

1. Je les ai déjà citées dans mes leçons sur Rousseau. V. *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII[e] siècle*, t. II, p. 122.

s'élever de toute part la clameur des prétendus sages : erreurs de l'enfance, préjugés de l'éducation, s'écrient-ils tous de concert. Il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, et nous ne jugeons d'aucune chose que sur des idées acquises. Ils font plus : cet accord évident et universel de tous les hommes, ils l'osent rejeter; et contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque exemple obscur et connu d'eux seuls, comme si tous les penchants de la nature étaient anéantis par la dépravation d'un seul, et que sitôt qu'il est des monstres, l'espèce ne fût plus rien... Chacun, dira-t-on, concourt au bien public par son intérêt; mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt ? »

On peut dire en général que Rousseau est le plus vigoureux contradicteur d'Helvétius au XVIIIe siècle, en attendant le grand philosophe de Kœnisberg, Kant. C'est que sa philosophie, bien plus encore que celle de Voltaire, est tout juste la contre-partie de celle d'Helvétius. Mais des écrivains dont les idées se rapprochent beaucoup de celles de ce philosophe se sont eux-mêmes élevés contre quelques-unes de ses opinions

Diderot raconte, dans ses *Lettres à Mlle Voland*, une chaude discussion qu'il eut avec Helvétius et Saurin sur les motifs de nos actions et le principe de la vertu et où, dit-il, ils s'arrachèrent le blanc des yeux.

Plus tard, après la mort d'Helvétius, quand parut le livre *de l'Homme*, Diderot, qui se trouvait alors à La Haye, attendant un jeune seigneur russe avec lequel il devait faire le voyage de Saint-Pétersbourg, employa une partie de son loisir à écrire des notes sur les idées d'Helvétius. Il y attaque très-vivement quelques-unes de ces idées, celle, par exemple, de la confusion du physique et du moral, celle de l'égalité originelle des esprits, celle du principe de l'intérêt



personnel comme servant à expliquer le dévouement et l'héroïsme. C'est de là que j'ai tiré ce joli apologue du chat tombé du toit que je vous ai lu dans la dernière séance.

J'ai nommé aussi d'Alembert parmi les contradicteurs d'Helvétius. Dans ses *Éléments de philosophie*, il combat l'opinion de ce philosophe sur la prétendue égalité des esprits, et dans l'*Éloge de Sacy*, parlant d'un traité de l'amitié de cet académicien, il attaque Helvétius sur ce point.

N'oublions pas non plus le mot de Buffon sur Helvétius, à propos du livre *de l'Esprit* : « Il aurait dû faire un livre de moins, et un bail de plus dans les fermes. »

Enfin je voudrais pouvoir vous lire en entier une lettre adressée par Turgot, alors intendant de la généralité de Limoges, à son ami Condorcet sur le livre d'Helvétius. Vous y verriez aussi avec quelle sévérité, peut-être même un peu outrée, ce grand esprit, qui est bien aussi une expression de la philosophie du XVIII[e] siècle, jugeait cet ouvrage, et avec quelle force il en repoussait les erreurs. Je n'en citerai que ces quelques lignes contre le principe de l'intérêt personnel érigé en règle unique de nos actions et de nos jugements :

« Il est faux que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe. Il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin d'effort pour vaincre leur sentiment, lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt ; la preuve en est qu'ils ont des remords ; la preuve en est que cet intérêt qu'ils poursuivent aux dépens de l'honnêteté est souvent fondé sur un sentiment honnête en lui-même et seulement mal réglé ; la preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des

tragédies, et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius leur déplairait beaucoup. »

Arrêtons-nous sur cette protestation d'un homme qui doit être rangé parmi les plus grands du xviiie siècle, et qui s'était nourri de la moëlle de la philosophie de son temps, mais qui en avait exprimé tout autre chose que la morale du plaisir et de l'intérêt personnel.



HUITIÈME LEÇON

SAINT-LAMBERT

SA VIE. — SON CATÉCHISME UNIVERSEL

Saint-Lambert, dont j'ai à vous entretenir aujourd'hui, continue la chaîne particulière dont Helvétius a été au XVIII[e] siècle un des principaux anneaux. Dans un *Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvétius*, qu'il mit en tête d'un poëme sur *le Bonheur* publié après la mort de ce philosophe, il apprécie ainsi le livre *de l'Esprit :* « Il s'est fait peu d'ouvrages où l'homme soit vu plus en grand et mieux observé dans ses détails. M. Helvétius est le premier qui ait fondé la morale sur la base inébranlable de l'intérêt personnel. » Vous voyez tout de suite par ce jugement qu'en passant d'Helvétius à Saint-Lambert, nous ne changerons pas de doctrine. Seulement, et c'est là ce qui mérite d'attirer l'attention de l'histoire sur Saint-Lambert, ce dernier a entrepris de réduire en catéchisme la doctrine morale du premier, et ce catéchisme a reçu une consécration académique qui n'est pas sans importance. J'ajoute tout de suite que, si la morale de Saint-Lambert nous offre le même vice originel que celle d'Helvétius, elle reflète aussi dans une certaine mesure l'esprit généreux du XVIII[e] siècle, et qu'il n'est pas non plus sans intérêt d'y relever ces bons côtés. Comme je n'ai qu'une leçon à consacrer à Saint-Lambert, il faut que je réunisse aujourd'hui *la biographie* de l'homme et la doctrine du moraliste.



Je les parcourrai l'une et l'autre aussi rapidement que je pourrai le faire sans rien négliger d'important.

I

Né en 1717 à Vézelise en Lorraine, d'une famille noble, mais très-pauvre, le marquis de Saint-Lambert, d'après ce qu'il nous apprend lui-même dans le discours prélimaire de son poëme des *Saisons*, fut élevé à la campagne. Avec le goût des choses champêtres, il y prit celui des poëtes de l'antiquité qui les avaient chantées, Homère, Lucrèce, Virgile, Ovide, et, de bonne heure, s'essaya dans ce genre. « Les couleurs d'un beau soir, dit-il, l'éclat et la fraîcheur du matin, le moment d'une récolte abondante, devinrent le sujet de mes vers. »

Mais si Saint-Lambert fut élevé à la campagne et si les premières impressions de son enfance nous expliquent le choix du poëme qui fit plus tard sa célébrité, la vie très-mondaine qu'il mena ensuite et la société très-légère où il se trouva mêlé n'étaient guère propres à exciter en lui l'accent poétique; en expliquant le licencieux auteur de l'*Épître à Chloé*, elles expliquent aussi l'auteur glacé du poëme des *Saisons*. J'ajoute qu'elles servent également à expliquer en Saint-Lambert certains côtés du moraliste que j'aurai à vous faire connaître.

Comme le marquis de Vauvenargues, le marquis de Saint-Lambert suivit d'abord la carrière des armes : il entra, par la protection du prince de Beauvau, comme officier d'infanterie dans les gardes-Lorraine, au service de ce roi de Pologne détrôné, Stanislas, qui gouvernait alors la Lorraine, en dédommagement de

sa royauté perdue, et dont la cour offrait un si singulier mélange de dévotion, de galanterie et de bel esprit.

La marquise de Boufflers faisait les honneurs de cette cour. Le jeune et brillant officier en devint bientôt un des hôtes les plus recherchés, si recherché que le vieux roi Stanislas en conçut quelque dépit. Il se vit aussi fort recherché dans un lieu voisin, à Cirey, par l'amie de Voltaire, Mme du Châtelet, à qui il inspira une très-vive passion.

C'est à cette époque qu'il entra en relations avec Voltaire, lequel habitait alors à Cirey, chez Mme du Châtelet. On voit son nom paraître pour la première fois en 1740 sous la plume de Voltaire :

Ma muse, les yeux pleins de larmes,
Saint-Lambert, vole auprès de vous,
Elle vous prodigue ses charmes,
Je lis vos vers, j'en suis jaloux.

Bien que Voltaire ait eu depuis un plus juste sujet d'être jaloux de Saint-Lambert, il ne lui en continua pas moins sa faveur; et, neuf ans après lui avoir rendu l'hommage que je viens de citer, en 1749, il le vantait dans ses lettres à d'Argental et à Frédéric II. Il écrit au premier, avec une grande exagération sans doute, mais sans qu'on puisse l'accuser de flatterie, puisque ce n'est pas ici à l'auteur même qu'il s'adresse : « Il fait des vers aussi difficilement que Despréaux; il les fait aussi beaux et à mon avis plus agréables. J'ai là un terrible élève; j'espère que la postérité m'en remerciera. » La postérité n'a point pensé qu'elle dût à cet égard beaucoup de remerciements à Voltaire; il a d'ailleurs assez de titres à sa reconnaissance pour pouvoir se passer aisément de *celui-là*.

Mais les éloges de Voltaire étaient une puissante recommandation auprès des contemporains. Lorsque Saint-Lambert se rendit à Paris, il y arriva précédé de la réputation que l'illustre poëte avait faite à ses vers. Son nom d'ailleurs, il faut le dire aussi, avait été associé à celui de Mme du Châtelet d'une manière qui devait attirer l'attention sur lui. Ajoutez à cela l'amitié du prince de Beauvau, chez lequel il logeait; ajoutez-y aussi son esprit, son amabilité, et vous comprendrez aisément l'accueil qui dut être fait à Saint-Lambert dans ces sociétés, composées d'hommes de lettres et d'hommes du monde, de philosophes et de grands seigneurs, auxquelles présidaient des femmes telles que Mme Geoffrin, Mme du Deffand, Mme d'Épinay.

La sœur de celle-ci, Mme d'Houdetot, bien qu'elle fût loin d'être belle, captiva le cœur de Saint-Lambert, qui lui demeura attaché tout le reste de sa vie. Cette liaison a été rendue trop célèbre par les *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, et elle peint d'ailleurs trop bien un côté des mœurs de la société aristocratique de cette époque pour que je n'en dise pas quelque chose, sans y insister beaucoup.

Mme d'Houdetot avait été mariée, « presque, dit Mme d'Épinay dans ses *Mémoires*, sans s'en apercevoir, » à un homme qui, en se mariant, aimait une autre personne qu'il ne pouvait épouser, mais dont cette union ne devait pas l'éloigner. C'était là un de ces mariages de convenance comme il s'en faisait tant alors dans ce monde-là. Faut-il s'étonner des désordres qui en résultaient? Mais chez M. et Mme d'Houdetot le désordre devint une sorte d'ordre : M. d'Houdetot resta fidèle toute sa vie à la dame qu'il aimait; et, de son côté, Mme d'Houdetot, s'étant attachée à Saint-

Lambert, lui demeura toujours fidèle. C'est ce qui faisait dire à son mari : « Nous avions tous deux, Mme d'Houdetot et moi, la vocation de la fidélité; seulement il y avait un malentendu entre nous. »

Ce genre de fidélité n'était pas rare alors, au moins d'un des côtés, sinon des deux, comme ici. Le mariage n'étant qu'une affaire de convenance sociale où le cœur n'entrait pour rien, on ne se regardait pas comme engagé par ce lien à autre chose qu'à une certaine décence extérieure, et l'on transportait à l'amant ou à la maîtresse la fidélité que le devoir aurait voulu que l'on gardât au mari ou à l'époux; c'est dans ces liaisons illégitimes que se réfugiait l'honnêteté. Mme d'Houdetot ne manqua pas du moins à cette espèce d'honnêteté relative. Rousseau a raconté, en des pages que n'a pu oublier aucun de ceux qui les ont lues, la passion qu'il éprouva pour elle et la conduite que tint à son égard l'amie de Saint-Lambert. Je ne reprendrai pas cet épisode des *Confessions*, mais je veux citer ici le témoignage de Mme d'Épinay, non-seulement parce qu'il confirme celui de Rousseau, mais parce qu'il confirme aussi ce que je viens de dire de l'idée qu'on se faisait alors de l'honnêteté, au moins dans le monde dont il s'agit ici. « On ne peut croire, écrit-elle, une fille jalouse, bête, bavarde et menteuse (la Thérèse de Rousseau), qui accuse une femme que nous connaissons pour étourdie, mais franche, honnête, très-honnête, sincère et bonne au suprême, et on aime mieux penser que Rousseau s'est tourné la tête tout seul, sans être aidé de personne, que de supposer que Mme d'Houdetot s'est réveillée un beau matin coquette et corrompue. » Quant à Saint-Lambert, il se conduisit dans cette circonstance en galant homme et en homme judicieux : « Comme

j'étais le seul coupable, dit l'auteur des *Confessions*, je fus aussi le seul puni et même avec indulgence. Il me traita doucement, mais amicalement; et je vis que j'avais perdu quelque chose dans son estime, mais non dans son amitié. » Il dit encore : « Saint-Lambert continua à m'écrire avec la même amitié et vint même me voir plus d'une fois. »

Cette passion de Rousseau pour Mme d'Houdetot avait éclaté pendant que Saint-Lambert, qui avait vendu sa charge de capitaine des gardes-Lorraine, pour entrer comme colonel au service de France, faisait, sous M. de Soubise, son ami, cette campagne d'Allemagne qui inaugura si malheureusement pour la France la guerre de sept ans et fut signalée par la défaite de Rosbach (1757). Revenu de cette campagne, souffrant et dégoûté du métier, il se retira du service (il avait alors quarante ans), pour se livrer tout entier aux lettres, à son affection pour Mme d'Houdetot et à la société de ses amis.

Ses amis, il les avait particulièrement choisis dans la société philosophique de ce temps. Lié avec Diderot et avec d'autres rédacteurs de l'*Encyclopédie*, il prit aussi sa part à cette grande œuvre, en y publiant divers articles sur des questions d'art militaire et aussi sur des questions d'économie politique et de politique (*Intérêt de l'argent, Luxe, Législation, Gouvernement*).

Il ne négligeait pas cependant la poésie, et ne cessait de remettre sur le métier, conformément au précepte de Boileau, son poëme des *Saisons*, commencé depuis longtemps. Il le publia enfin en 1769.

Je n'ai point à apprécier ici ce poëme comme œuvre littéraire. Voltaire, dans son *Précis du siècle de Louis XV*, le met au rang des ouvrages de génie : « La France, dit-il, serait sans gloire dans ce genre

sans un petit nombre d'ouvrages de génie tel que le poëme des *Saisons.* » C'était beaucoup dire. Il est vrai que le patriarche de Ferney, comme on l'appelait déjà à cette époque, y était célébré en des vers qui le vengeaient de bien des outrages et lui apportaient dans sa retraite une douce consolation :

> Perdu pour ses amis, il vit pour l'univers,
> Nous pleurons son absence en répétant ses vers;

et l'on sait que Voltaire n'était pas avare d'éloges envers qui le louait, bien qu'il déclare ici que « sa franchise suissesse n'a ni rouge ni mouches. » Si favorablement prévenu qu'il fût en faveur du poëme de Saint-Lambert, il ne disait pas sans doute aussi vrai qu'il le prétendait quand il écrivait à l'auteur que son ouvrage était le seul du siècle qui passerait à la postérité; mais rien n'empêche non plus de supposer qu'il ne l'admirât sincèrement. Saint-Lambert était un peu de son école en poésie, comme il l'écrivait à Frédéric II vingt ans auparavant, et l'on peut dire, sans cesser d'être juste envers Voltaire, que cette école n'est pas précisément celle de la poésie qui convient à un sujet de ce genre. Quoi qu'il en soit, la postérité n'a pas ratifié ici le jugement de Voltaire. Elle applaudirait plutôt à celui de Diderot, qui mérite d'être cité :

« M. de Saint-Lambert est instruit, me direz-vous. — Plus que beaucoup de littérateurs et un peu moins qu'il ne doit l'être. — Il sait sa langue? A merveille. — Il pense? J'en conviens. — Il sent? Assurément. — Il possède le talent des vers? Comme peu d'hommes. — Il a de l'oreille? Mais oui. — Il est harmonieux? Toujours. — Que lui manque-t-il donc pour être un poëte? — Ce qui lui manque? C'est une âme qui se tourmente, un esprit violent, une imagination bouillante, une lyre qui ait plus de cordes; la

sienne n'en a pas assez... Le vice irremédiable de son poëme, c'est le défaut de verve et d'invention. Aussi, après un grand éclat à son apparition, il semble maintenant tomber dans l'oubli. »

Et Diderot termine par ces mots :

« Voilà ce que je pense de l'ouvrage de M. de Saint-Lambert; sera-t-il satisfait de ce jugement? Je ne le crois pas, et pourquoi? C'est qu'entre tous les hommes de lettres, c'est une des peaux les plus sensibles, sans compter que l'auteur en use avec la critique comme nous en usons tous avec la nature : lorsqu'elle nous fait du bien, elle ne fait que son devoir; mais nous ne lui pardonnons jamais le mal. »

Saint-Lambert prouva combien il avait en effet la peau sensible en faisant mettre à la Bastille un critique, Clément, qui avait attaqué son poëme. Il est vrai que ce critique avait cherché à blesser l'homme autant que le poëte; mais il n'était pas convenable à un écrivain qui se piquait de philosophie de recourir, pour venger une injure personnelle, aux lettres de cachet. Rousseau intervint ici fort à propos, et obtint un prompt succès. Mais cette fâcheuse affaire valut à Saint-Lambert, de la part du critique emprisonné, une épigramme qui fit rire à ses dépens :

Pour avoir dit que tes vers sans génie
M'assoupissaient par leur monotonie,
Froid Saint-Lambert, je me vois séquestré.
Si tu voulais me punir à ton gré,
Point ne fallait me laisser ton poëme :
Lui seul me rend mes chagrins moins amers,
Car de mes maux le remède suprême,
C'est le sommeil... Je le dois à tes vers.

Cette épigramme traduisait d'une manière piquante ce vice irremédiable dont parle Diderot. Tenons-

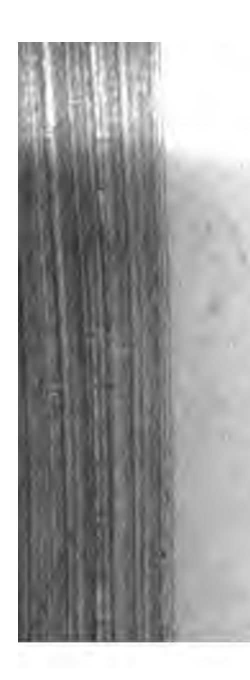
nous-en au jugement de ce dernier sur la valeur littéraire du poëme des *Saisons*. Quant à la philosophie morale qu'il contient, nous la retrouverons tout-à-l'heure dans le *Catéchisme* de Saint-Lambert.

Un an après la publication de son poëme, dont la valeur était contestée par beaucoup de critiques, mais qui avait eu à son apparition, comme le constate Diderot, un succès éclatant, Saint-Lambert fut élu membre de l'Académie française (1770).

Je ne parlerai pas des discours qu'il eut à prononcer en cette qualité : ils n'offrent rien de saillant et ne méritent guère d'être tirés des archives de la Compagnie.

Cependant Saint-Lambert avait entrepris un grand ouvrage qui, dans sa pensée, devait renfermer les principes de la morale universelle. Il n'avait point achevé ce travail lorsqu'éclata la Révolution. Il avait alors 72 ans. Retiré dans une campagne voisine de Paris, à Eau-Bonne, il ne fut point inquiété; mais les terribles événements qu'il vit se dérouler du fond de sa retraite lui causèrent un profond sentiment de tristesse et de découragement. Quoiqu'il eût désiré certaines réformes, il appartenait par sa naissance, ses goûts, ses mœurs et ses idées au parti de l'aristocratie, et il ne put voir sans chagrin tomber la royauté et la noblesse. Les sanglantes violences qui accompagnèrent ou suivirent la chute de ces antiques institutions, et qui firent plus d'une victime parmi ses amis, augmentèrent sa douleur. Cependant, au milieu de ces sinistres orages, comme ce poëte naufragé qui tenait d'une main son manuscrit au-dessus des flots pendant qu'il nageait de l'autre, il n'abandonna pas le grand ouvrage auquel il travaillait depuis un si grand nombre d'années; et il en publia la

10.



Rome et de Byzance.

Je ne sais de quel œil Sa
d'État; peut-être y applaudit
tant d'autres, non-seulemei
mais même parmi les amis d
bientôt, d'ailleurs, dans cet é
que l'ombre de lui-même,
après, en 1803, à l'âge de 86
rienne qu'il avait adressée
des *Saisons :*

> Oui, l'arbitre éternel des é
> Réserve des plaisirs à nos

cette prière ne fut point exa
les plaisirs qui couronnèren
Je ne m'arrêterai pas long
tère de Saint-Lambert, après
ter de sa vie. Les contemp
parfaitement entre eux à ce
ignages contradictoires

sans doute un plus galant homme), et il n'est personne qui ne voulût l'avoir pour ami. » Il est vrai que Diderot, comme le remarque Grimm précisément au sujet de Saint-Lambert, avait de l'onction pour dix et qu'il le répandait sur tout ce qui l'approchait.

II

Venons maintenant à l'ouvrage où nous devons chercher la philosophie morale de Saint-Lambert.

Cet ouvrage a reçu à deux reprises une sorte de consécration académique qui le signale plus que sa valeur propre à l'attention de l'histoire. Lorsque le Premier consul, voulant se faire le protecteur des lettres, des arts et des sciences, fonda les *prix décennaux* que l'Institut était chargé de décerner sous sa tutelle, l'une de classes de l'Institut, sur le rapport de Suard, proposa le livre de Saint-Lambert, mais sans obtenir l'assentiment de Bonaparte, dont la politique était d'étouffer, bon ou mauvais, l'esprit du XVIIIe siècle. Plus tard, quand les différentes classes de l'Institut furent appelées à dresser l'inventaire de tout ce qui s'était fait de grand dans les lettres, les arts et les sciences depuis 1789, Chénier, dans son *Tableau historique de l'état et des progrès de la littérature française*, crut devoir vanter ce livre comme une production qui faisait honneur à la fin du XVIIIe siècle.

Suard et Chénier apportaient dans l'appréciation de cet ouvrages des préjugés de parti philosophique dont nous sommes aujourd'hui dégagés ; voyons impartialement ce qu'il contient et ce qu'il vaut.

« Il y a, disait Suard, une morale toute humaine

qui n'est fondée que sur la nature de l'homme et ses rapports inaltérables avec ses semblables, dans les formes de l'état social, et qui par là convient dans tous les temps, dans tous les climats, dans tous les gouvernements, dont la vérité et l'utilité sont reconnues également à Pékin et à Philadelphie, à Paris et à Londres. » L'idée exprimée ici par Suard, de faire de la morale une science fondée uniquement sur la nature de l'homme et sur ses rapports inaltérables avec ses semblables, et, en la rendant ainsi indépendante de tout dogme théologique et de toute doctrine métaphysique, de lui restituer le caractère d'universalité qui lui convient essentiellement, c'est là une des idées justes et même une des grandes idées du XVIII[e] siècle. Cette idée étant donnée, celle d'un *Catéchisme universel* en découlait nécessairement ; et d'Alembert, dans ses *Éléments de philosophie* (1759), l'avait nettement formulée, en exprimant le vœu qu'un citoyen philosophe en jugeât l'exécution digne de lui [1]. C'est à cet appel que voulut répondre Saint-Lambert en composant son livre : *Principes des mœurs chez toutes les nations, ou Catéchisme universel.* Malheureusement il fit tout-à-fait fausse route, et compromit l'idée qu'il croyait servir. Il est vrai qu'en traitant la morale comme il le fit, il répondait à une façon de penser alors fort répandue, et c'est ce qu'attestent les grands éloges que lui adressent sans restriction Suard et Chénier; mais ce fut précisément par là qu'il manqua son but : au lieu de s'attacher à ce qu'il y a d'éternel dans la philosophie morale, il suit les erreurs d'une école impuissante à expliquer et à fonder la

1. V. *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII[e] siècle*, t. II, p. 458.



morale, et il se conforme à la mode, à la mauvaise mode de son temps. Voilà pourquoi son œuvre, si fort exaltée au moment où elle parut, est aujourd'hui si complétement oubliée.

Il est bon en effet de travailler à fonder la morale sur la nature de l'homme et à la rendre ainsi vraiment universelle, mais il ne faudrait pas commencer par se tromper grossièrement sur cette nature même ; il ne faudrait pas, par suite de cette erreur, ruiner les seuls fondements sur lesquels on puisse édifier la morale : la liberté et le devoir ; il ne faudrait pas enfin, pour la rendre agréable, la placer dans un cadre et lui faire parler un langage comme le cadre et le langage adoptés par Saint-Lambert.

Pour justifier tout de suite ce dernier reproche, il me suffira de rappeler que *l'analyse de la femme*, qui forme, avec celle de l'homme, la première partie de l'ouvrage, est présentée sous la forme d'un entretien entre une femme célèbre par sa galanterie, Ninon de Lenclos, et un disciple d'Epicure, Bernier, que ses contemporains appelaient le *joli philosophe*. L'auteur « avait besoin, nous dit-il lui-même, d'une femme d'esprit qui n'eût pas conservé cette retenue et cette dissimulation que les mœurs imposent à son sexe ; il lui fallait une femme qui eût beaucoup pensé, beaucoup vu, et qui osât tout dire ; il la trouvait dans Ninon. Il avait besoin d'un philosophe raisonnable (c'est-à-dire épicurien), qui connût le globe et l'histoire, et il l'avait dans Bernier. » Voilà, il faut en convenir, des personnages singulièrement choisis pour introduire le lecteur dans un catéchisme de morale universelle !

Mais voyons le fond même de l'ouvrage. Je ne puis en faire ici une analyse suivie. J'en indiquerai seu-

lement l'esprit général et les principaux résultats; mais pour vous orienter dans les citations que j'aurai à en faire, je dois d'abord en indiquer le plan. Après un discours préliminaire qui contient une revue rapide et bien superficielle des principaux philosophes considérés comme moralistes, Saint-Lambert présente une *analyse de l'homme* qui est comme une déclaration de principes; puis cette *analyse de la femme* qu'il expose sous la forme d'un entretien entre Ninon et Bernier, entretien digne en effet des deux interlocuteurs. Vient ensuite une espèce de court traité de logique ou d'art de former la raison sous le titre bizarre de *Ponthiamas*, « petit pays, dit l'auteur, connu seulement de M. Poivre et situé entre Siam et le Tonquin. » Trois mandarins chinois, supposés fondateurs de la colonie de Ponthiamas, enseignent aux citoyens de leur république ce que Chénier appelle les éléments de la philosophie rationnelle et font, à son dire, l'éducation d'un peuple de sages. Ce ne sont là que les préliminaires du *Catéchisme universel*. Ce *Catéchisme* lui-même se divise en trois parties : la première, composée de six dialogues, contient les *notions* et *définitions* d'où la morale entière doit sortir : elle n'est que le résumé de ce qui a été développé dans l'*analyse de l'homme* et *de la femme;* la seconde trace les *préceptes* ou les règles de vie que l'homme doit suivre en conséquence de ces notions; la troisième, en vue de ces préceptes et d'après ces notions, l'instruit dans l'*examen de soi-même*. Ce *Catéchisme*, qui s'adresse à des adolescents de douze à quinze ans, est suivi d'un long *commentaire* destiné aux parents et aux maîtres. Enfin, comme conclusion du *Catéchisme*, ou comme complément de l'éducation de l'homme, vient une



analyse historique de la société, suite de réflexions sur l'histoire et la politique. « C'est encore, dit Chénier, de la morale, mais de la morale publique dans ses rapports avec la politique générale et avec l'histoire des plus célèbres sociétés civiles. »

Tel est le plan de l'ouvrage de Saint-Lambert. Quelle philosophie morale y trouvons-nous?

Et d'abord quelle idée Saint-Lambert se fait-il de l'homme? La même qu'Helvétius. « L'homme, dit-il, est une masse organisée et sensible qui reçoit de tout ce qui l'environne, et de ses besoins, cet esprit qui sera peut-être celui d'un Locke ou d'un Montesquieu, ce génie qui maîtrisera les éléments et mesurera les cieux. » Voilà une définition bien matérialiste, quoique formulée en des termes très-vagues. Telle est en effet la doctrine sur laquelle, comme Helvétius, et comme Hobbes, avant Helvétius, Saint-Lambert, qui se proclame lui-même leur disciple, prétend appuyer sa morale.

Dans cette doctrine que devient la *liberté ?* Elle est pour Saint-Lambert ce qu'elle est pour Helvétius : un vain mot. Aussi ne figure-t-elle pas dans la définition qu'il donne de l'homme : « (Dialogue premier, 1re demande :) Qu'est-ce que l'homme? — (Réponse :) Un être sensible et raisonnable. » Ailleurs (*Discours préliminaire*), il attribue à Hobbes l'honneur d'avoir été le premier qui ait eu des idées claires sur cette portion de liberté accordée à notre âme. Or on sait assez que ces idées claires consistent tout simplement à nier la liberté. Reste à savoir seulement comment on peut parler de morale, quand on rejette la liberté.

Que devient d'ailleurs le *devoir* dans cette même doctrine? Il se réduit au principe de l'intérêt per-

sonnel. C'est aussi le principe sur lequel Saint-Lambert va tenter de fonder sa morale, à la suite d'Helvétius; il croit la fonder ainsi sur une base inébranlable.

Arrêtons-nous un instant avec lui sur ce dernier principe, avant de passer à l'application.

Nous venons de voir qu'il définit l'homme un être sensible et raisonnable. Demandant ensuite : comme sensible et raisonnable, que doit-il faire ? il répond à cette question : « Chercher le plaisir, éviter la douleur. » Voilà donc, selon Saint-Lambert, ce que l'homme *doit* faire ; voilà le principe du *devoir* ou de l'*obligatiou morale*.

Mais encore quels sont les plaisirs que nous devons chercher? Car le devoir ne consiste pas sans doute à les rechercher tous indistinctement; autrement, autant vaudrait dire tout de suite qu'il n'y a point de morale. Quelles seront donc les règles qui nous serviront ici de mesure?

Saint-Lambert en indique deux : la première est l'opinion des autres; la seconde est la prévoyance ou le souvenir des suites agréables ou fâcheuses que les actions ont pour nous.

C'est d'après ces deux règles que nous jugeons nos actions, et c'est dans le sentiment triste ou agréable que nous éprouvons d'après le jugement que nous portons sur nos actions en conséquence de ces deux règles, que consiste ce qu'on nomme la *couscience*.

« Puisque, dit Saint-Lambert, la conscience est l'effet du jugement que nous portons de nos actions, et que l'opinion dicte souvent nos jugements, il s'en suit que les actions que nous nous reprochons le plus sont celles que l'opinion condamne, et que nous nous reprochons rarement celles qu'elle ne condamne pas. »

Sans doute *en fait* nous réglons souvent notre jugement et notre conduite sur l'opinion, mais ce n'est pas l'opinion qui doit être le guide de la conscience; c'est au contraire la conscience qui doit servir à régler l'opinion. Dans beaucoup de cas l'opinion ne se trompe pas, et nous pouvons alors la suivre sans inconvénient; mais dans beaucoup de cas aussi, elle s'égare, et alors notre devoir est de la contredire et, au besoin, de la braver. En tout cas, ce serait une règle bien variable que l'opinion; comment fonder sur une base aussi mobile une morale et un catéchisme universels?

La seconde règle indiquée par Saint-Lambert ne rend pas mieux compte de la conscience et ne fonde pas mieux la morale. Laissons-le d'abord exposer cette seconde règle.

« Il est très-vrai qu'indépendamment de l'opinion, la conscience nous reproche celles de nos actions qui pourraient avoir pour nous des suites fâcheuses. Elle n'est guère dans l'enfance que la crainte du fouet, ou l'espérance des dragées, et dans tous les âges elle n'est guère que la prévoyance des chagrins qui suivront nos fautes, ou l'espérance du prix attaché à nos vertus. »

Quoi, c'est là la conscience! C'est là cet « instinct divin, » cette « immortelle et céleste voix, » dont Rousseau avait parlé en des termes si éloquents qu'ils n'auraient pas dû s'effacer de la mémoire de Saint-Lambert. Quoi! Les joies de la conscience et les remords qui la déchirent n'ont d'autre principe que la prévoyance ou le souvenir des suites agréables ou fâcheuses que nos actions ont pour nous! Mais comment dans ce système parler encore de vertus ou de vices? Il n'y a plus ni vertu, ni vice, dès que notre intérêt personnel est notre unique règle; il n'y a plus ni

qu'un bon ou un mauvais calcul, et tout le jugement que nous pouvons porter sur le crime revient à celui qu'exprimait Fontenelle au sujet d'un scélérat que l'on conduisait au gibet : « Voilà un homme qui a bien mal calculé ! » Enfin, quoi de plus mobile et de plus variable qu'une pareille règle ?

Mais quand on soutient un tel système, qu'on a l'âme honnête et qu'on appartient à un siècle animé de sentiments généreux, il est impossible que l'on ne se contredise pas soi-même. C'est ce qui est arrivé à Saint-Lambert, comme il était arrivé à Helvétius, et en général à tous les partisans du même système au XVIII[e] siècle. Voyez par exemple comment, en dépit de sa définition, il parle du temoignage de la conscience et comme il oppose Caton vaincu à César triomphant :

« L'homme vertueux jouit du sentiment de sa supériorité et du témoignage de sa conscience. Caton avait plus d'ennemis dans Rome que Clodius ; cependant il ne régnait pas dans l'âme de Clodius le calme qui régnait dans l'âme de Caton. Celui-ci, dans Utique même, et au moment de se donner la mort, n'aurait pas voulu être à la place de César. »

N'est-ce point là la condamnation du système qui fonde la conscience sur l'opinion et sur l'intérêt personnel ? Caton n'avait pas pour lui l'opinion, puisqu'elle le laissait succomber ; et, au point de vue de l'intérêt personnel, on peut dire de lui comme de l'homme de Fontenelle, qu'il avait bien mal calculé, puisqu'il en était réduit à se donner la mort. Il y a donc ici une contradiction flagrante dans Saint-Lambert : en jugeant Caton comme il le fait, et en prenant parti pour lui contre César, il dément son propre principe.

Nous allons retrouver la même heureuse contra-

diction en passant du principe à l'application ; et ici nous verrons reparaître et briller, en dépit du vice originel de la doctrine, l'esprit d'humanité qui anime le XVIII[e] siècle. Comme j'ai bien plus de plaisir à insister sur ce côté généreux que sur l'autre, je me hâte d'arriver à cette nouvelle partie du *Catéchisme*, à celle qui traite des *préceptes*, ou de nos différents devoirs.

Ce n'est pas que dans cette partie même le vice originel de la doctrine ne se fasse encore sentir, mais il y est mieux corrigé par ce que j'appelle le courant généreux de l'esprit du temps.

Mais avant de retrouver celui-ci, il nous faut d'abord traverser un chapitre qui traite de ce que l'auteur appelle avec tout le monde *les devoirs de l'homme envers lui-même*, quoiqu'il n'ait guère en général le droit de se servir de ce mot *devoir*, et quoique la définition qu'il a donnée plus haut de la vertu : « Une disposition habituelle à contribuer au bonheur des autres, » exclue les vertus personnelles. En voyant d'ailleurs à quoi il réduit les devoirs de l'homme envers lui-même, on n'est guère plus tenté de lui reprocher ou de le louer de se contredire : il ne se montre ici que trop fidèle au principe de sa doctrine.

« Si tu vivais seul dans une île abandonnée, l'amour-propre t'ordonnerait d'exercer tes membres pour conserver tes forces et rester en état de te défendre contre les animaux et d'en faire ta proie.

« Tu choisirais des aliments agréables, et bientôt tu choisirais des aliments sains, parce que tu craindrais des plaisirs qui seraient suivis de la douleur.

« Si tu te livrais imprudemment à ces plaisirs, tu aurais une conscience qui te dirait que tu fais mal, et tu serais affligé. »

Ai-je besoin de faire remarquer que Saint-Lambert

confond ici la conscience avec l'estomac? Continuons.

« Si tu prenais l'habitude d'agir sans réfléchir, tu aurais à craindre toute la nature en toi, et tu ne goûterais pas le repos.

« Si tu sentais que tu as perfectionné ta raison assez pour distinguer ce qui serait utile ou dangereux pour toi, tu serais content de toi.

« Le désir d'un état dans lequel tu puisses satisfaire en paix à tes besoins est le vœu que la nature a mis dans ton cœur, et de ce vœu naîtront tes devoirs envers la société. »

Et voilà tout ce qui concerne les devoirs de l'homme envers lui-même; ce n'était vraiment pas la peine d'en parler. Vous venez de voir aussi par ce passage que c'est toujours de l'intérêt personnel que Saint-Lambert prétend tirer nos devoirs envers la société. Mais c'est ici qu'il se montre heureusement infidèle au principe de sa doctrine et qu'il revient à l'esprit d'humanité et de justice qui inspire ses grands contemporains. De là des préceptes qui ne sont pas sans beauté, bien que la doctrine sur laquelle ils sont greffés les frappe de stérilité. En voici, par exemple, quelques-uns, extraits du chapitre des *Devoirs envers les hommes en général.*

— « Etes-vous jeune ou vieux, riche ou pauvre, puissant ou faible, ignorant ou éclairé? Mortel, vous devez à tous les mortels d'être juste.

— « Riche, vos richesses sont dans vos mains le tribut du pauvre, ouvrez-lui son trésor; pauvre, vous ne donnerez que de faibles secours au malheureux, mais allez le consoler dans son travail, et rappelez l'espérance dans son âme.

— « Surprenez-vous un secret? C'est la propriété d'un autre; respectez sa propriété. Vous confie-t-on un secret? C'est un dépôt; ne violez pas ce dépôt.

— « Prenez l'habitude de faire et de dire ce qui peut unir les hommes entr'eux.

— « Faites-vous aimer, afin qu'on aime dans votre bouche la justice et la vérité.

— « Vous avez un ennemi, tant que vous n'aurez pas pardonné.

— « Redoublez d'égards pour l'homme que vous avez obligé, et d'amour pour celui qui vous oblige.

— « Servez l'homme dans celui dont vous ne pouvez aimer la personne. »

Au sujet des *devoirs envers la patrie :*

— « Dites-vous : mes biens ne sont pas à moi seul, ils sont à moi et à l'État ; ma vie n'est pas à moi seul, elle est à moi et à l'État.

— « Si vous éprouvez de grandes injustices, il vous est permis de quitter votre patrie, mais il ne vous est pas permis de la combattre. »

Saint-Lambert jette ici un juste blâme aux émigrés qui avaient quitté la France pour porter les armes contre elle.

— « La nature vous défend de rendre à votre patrie des services que vous croyez funestes au genre humain. »

C'est le sentiment que Montesquieu a si bien exprimé et dont on retrouve l'expression chez d'Alembert [1]. Il est commun à tous les philosophes du XVIIIe siècle : l'humanité est au-dessus de tout.

Suivent les *devoirs envers la famille :*

Devoirs des enfants envers les parents. Ils consistent en général dans le respect, l'amour et la reconnaissance, mais avec des nuances qui varient selon les différents âges.

Devoirs mutuels des époux. Saint-Lambert tâche de relever par ici ses préceptes cette partie des mœurs

1. V. *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, t. II, p. 435.

si abaissée au XVIII[e] siècle dans un certain monde, dans celui même qui aurait dû donner l'exemple et dont notre moraliste avait tout le premier suivi le courant. Voici deux tableaux qu'il oppose l'un à l'autre et qui sont assez heureusement tracés pour mériter d'être conservés :

« Il y a un lieu sur la terre où les joies pures sont inconnues, d'où la politesse est exilée et fait place à l'égoïsme, à la contradiction, aux injures à demi voilées ; le remords et l'inquiétude, furies infatigables, y tourmentent les habitants. Ce lieu est la maison de deux époux qui ne peuvent ni s'estimer, ni s'aimer.

« Il y a un lieu sur la terre où le vice ne s'introduit pas, où les passions tristes n'ont jamais d'empire, où le plaisir et l'innocence habitent toujours ensemble, où les soins sont chers, où les travaux sont doux, où les peines s'oublient dans les entretiens de la tendresse, où l'on jouit du passé, du présent, de l'avenir ; et c'est la maison de deux époux qui s'aiment. »

Devoirs des parents envers leurs enfants. Rien de remarquable à noter.

Devoirs des enfants entr'eux. Voici de belles paroles à recueillir :

« Famille, vous êtes un tout qu'on affaiblit quand on le divise ; que vos cœurs soient unis, afin que vos pères et mères puissent se dire à leur dernière heure : aucun ne sera sans appui. »

Devoirs envers les parents éloignés. Voici encore de belles paroles :

« Dans la disposition de vos biens, n'oubliez pas vos parents éloignés ; ne soyez pas injuste, mais soyez plus humain que la loi. Si vous n'êtes pas un parent juste et bon, la société n'attendra de vous ni justice, ni bonté. »

Devoirs des amis entr'eux. Notons cette maxime :

« L'amitiée prodigue et ne compte pas; elle se plaît à répandre sans songer si elle a à recueillir. »

Devoirs mutuels des maîtres et des domestiques. Voici quelques lignes, à l'adresse des maîtres, qui sont vraiment admirables :

« Tous ces êtres faibles qui, sous le nom d'hommes, travaillent, souffrent et meurent, ont les mêmes droits à la bonté, à l'équité et à la bienfaisance des hommes... Vous avez traité avec des hommes. Vous avez dû compter qu'ils auraient des défauts; votre indulgence est une condition tacite du traité. »

Quant aux domestiques, Saint-Lambert leur recommande de bien choisir leurs maîtres, de leur obéir comme les enfants de la maison, de faire tout leur possible pour les satisfaire. « Mais, ajoute-t-il, veut-on exiger de vous d'être injustes? Refusez d'obéir et sortez... Vous avez le secret de ce qui se passe dans la maison du maître; si les bonnes mœurs y sont blessées, ne révélez point sa honte et sortez... C'est le mensonge et non votre état qui peut vous avilir. »

Voilà de beaux et excellents préceptes. Il est fâcheux que le bon effet en soit gaté par les vices de la doctrine sur laquelle Saint-Lambert les appuie, par les puérilités et les naïvetés qu'il y ajoute dans la partie suivante, qui traite *de l'examen de soi-même,* enfin par le *Commentaire* qu'il en fait, au point de vue de son principe, dans la dernière partie de son *Catéchisme.*

Je ne dirai rien de la philosophie politique contenue dans l'*Analyse historique de la société* qui forme la conclusion de tout l'ouvrage, parce que, dans cette partie terminée avant la grande explosion de 1789, l'auteur en est resté au système de la monarchie pa-

ternelle, et que, tout en demandant certaines réformes, il n'a garde de toucher aux priviléges de la noblesse et du clergé. Il va jusqu'à dire « qu'il faut une religion (comme la religion catholique) dans le clergé de laquelle il y ait des dignités, des rangs, un peuple, enfin une subordination graduée. »

Est-ce bien un philosophe du XVIII[e] siècle, un ami de Voltaire, de Rousseau et de Diderot qui parle ainsi? Mais n'attachons pas aux idées politiques de Saint-Lambert plus d'importance qu'elles n'en méritent. Ce n'était point par là sans doute que son livre devait plaire à Suard et à Chénier, et ce n'était point par là qu'il pouvait déplaire au Premier consul. Fermons ici le livre en nous tenant au *Catéchisme* que nous venons d'examiner. Nous avons encore un autre catéchisme du même genre à étudier : celui de Volney. C'est par là que je terminerai ce cours.



NEUVIÈME LEÇON

VOLNEY

SA VIE

Le *Catéchisme* philosophique de Saint-Lambert, dont nous nous sommes occupés dans notre dernière séance, nous conduit naturellement à celui de Volney, qui, sorti de la même école et publié à peu près dans le même temps, présente le même vice originel de doctrine, mais se relève aussi par les mêmes sentiments de justice et d'humanité, communs à toute la philosophie du XVIIIᵉ siècle. Mais, avant d'examiner le catéchisme de Volney et en général la philosophie morale de l'auteur, je veux, comme je l'ai fait pour les autres moralistes que nous avons étudiés jusqu'ici, vous faire connaître l'homme, sa vie et son caractère. La biographie de Volney, à laquelle je consacrerai cette leçon, va nous offrir un genre d'intérêt nouveau : nous avons affaire ici à un philosophe qui a été un des acteurs de la Révolution française; Volney est un de ceux à qui il a été donné de travailler à faire passer la philosophie du XVIIIᵉ siècle de la région des idées dans celle des faits. Le rôle qu'il a joué plus tard a été, à la vérité, moins digne d'un philosophe, et l'on y peut voir justement un indice de l'insuffisance de sa doctrine morale particulière; mais, si le législateur de 1789 a eu le tort de

consentir à figurer sur la liste des sénateurs du Consulat et de l'Empire, et de se laisser affubler d'un titre de comte, il a eu du moins le mérite de se ranger parmi les rares opposants qu'ait rencontrés, dans les régions officielles, la désastreuse politique de Napoléon.

Volney naquit le 3 février 1757 à Craon, petite ville de l'ancienne province du Maine, devenue depuis un chef-lieu de canton du département de la Mayenne. Son nom de famille était Chassebœuf; mais son père, avocat au tribunal de Craon, se souvenant des désagréments que ce nom par trop rustique lui avait attirés à lui-même dans sa jeunesse, et peu flatté d'ailleurs de le partager avec un certain nombre de collatéraux dont il était bien aise de distinguer sa branche, ne voulut point que le jeune Constantin François (c'étaient les prénoms qu'il avait donnés à son fils), portât ce nom de famille, et il l'appela Boisgirais. C'est sous ce dernier nom que fut élevé l'enfant qui devait prendre plus tard et immortaliser celui de Volney. Il eut le malheur de perdre sa mère à l'âge de deux ans; et, comme son père était fort occupé au barreau, il fut laissé aux mains d'une servante de campagne et d'une vieille parente, dont l'une le gâtait et l'autre le grondait sans cesse, mais qui toutes deux farcirent son esprit de préjugés et surtout de la terreur des revenants, à ce point que, jusqu'à l'âge de onze ans, il n'osait rester seul la nuit.

C'est Volney lui-même qui nous donne ces détails dans une histoire de sa vie qu'il avait commencée quelques jours avant de mourir, et dont il ne put laisser que quelques notes, écrites au crayon.

« Il n'avait encore que sept ans, ajoute-t-il dans ces notes, lorsque son père le mit à un petit collége

tenu à Ancenis par un prêtre bas-breton, qui passait pour faire de bons latinistes. Jeté là faible (il était dès lors ce qu'il fut toute sa vie, d'une santé très-délicate), sans appui, privé tout à coup de beaucoup de soins, l'enfant devint chagrin et sauvage. On le châtia; il devint plus farouche, ne travailla point, et resta le dernier de sa classe. Six ou huit mois se passèrent ainsi; enfin un de ses maîtres en eut pitié, le caressa, le consola; ce fut une métamorphose en quinze jours: Boisgirais s'appliqua si bien qu'il s'approcha bientôt des premières places qu'il ne quitta plus. »

On voit par cet exemple quelle influence la première éducation peut avoir sur le caractère et les progrès d'un enfant. Vous savez combien, à l'époque où fut élevé Volney, cette éducation était encore brutale dans le sein même des familles, à plus forte raison dans les pensions et les colléges. Combien de maîtres qui, comme celui du jeune Boisgirais, ne parlaient qu'en grondant et ne grondaient qu'en frappant! Heureusement il trouva, à côté du directeur, un maître plus affectueux, qui, par ses bons traitements, sut le transformer d'écolier farouche et paresseux en élève doux et laborieux. Mais l'abandon où le laissait son père, qui, loin de chercher à réparer pour ce pauvre enfant la perte de sa mère, ne s'occupait nullement de lui et ne venait même jamais le voir, cet abandon le plongea dans une mélancolie qu'il conserva toute sa vie.

Un frère de sa mère, qui le visitait quelquefois, finit par déterminer son père à le retirer de la maison où végétait si tristement son enfance pour le faire entrer au collége d'Angers. C'est là que le jeune Boisgirais continua ses études; elles furent si brillantes qu'on en conserva longtemps le souvenir dans ce collége.

Il les avait terminées à l'âge de dix-sept ans. Son père, qui ne demandait qu'à se débarrasser de lui, se hâta de le faire émanciper; et, lui ayant rendu compte du bien de sa mère (onze cents livres de rente), l'abandonna à lui-même.

Maître absolu de sa petite fortune et de ses actes, Volney se rendit à Paris pour y chercher la carrière qui lui conviendrait le mieux. Il était déjà trop réfléchi et trop avide de science pour se laisser emporter, comme tant d'autres jeunes gens livrés à eux-mêmes, comme Duclos par exemple, au tourbillon des plaisirs que lui offrait la grande capitale. Au lieu d'y perdre sa jeunesse, il passait presque tout son temps dans les bibliothèques publiques, lisant les auteurs anciens et se plongeant dans l'étude de l'histoire et de la philosophie.

Son père, cependant, désirait qu'il étudiât le droit pour se faire avocat; mais cette étude, qui n'était guère alors que celle d'un amas informe de lois et de coutumes auxquelles n'avait présidé aucun principe philosophique, n'était pas de son goût. Il préféra celle de la médecine qui, quelque peu satisfaisante qu'elle fût aussi à cette époque, lui ouvrait du moins un champ d'investigations qui convenait à son esprit. D'ailleurs né, comme nous l'avons vu, faible et maladif, et ennuyé des médecins non moins que des souffrances, il voulait, en étudiant la médecine, se rendre capable de devenir son propre médecin. Mais, tout en se livrant à cette étude, il n'en continua pas moins ses savantes recherches sur l'antiquité ; il n'avait pas encore terminé ses cours de médecine qu'il adressait à l'Académie un mémoire sur la chronologie d'Hérodote.

Ce mémoire attira l'attention sur son jeune auteur,

et le mit en rapport avec quelques-uns des hommes les plus célèbres de cette époque, entre autres le baron d'Holbach, qui le prit en amitié et lui fit faire la connaissance de Franklin. Celui-ci, à son tour, le présenta à son amie, M[me] Helvétius, qui, retirée à Auteuil depuis la mort de son mari (1771), recevait chez elle beaucoup de gens de lettres et de savants illustres. Admis dans cette société d'élite, Volney se prit de plus en plus de passion pour l'étude indépendante et la libre recherche en tout genre.

Les erreurs et les contradictions résultant dans l'histoire de l'antiquité de certains préjugés et des fausses méthodes employées pour les soutenir, l'avaient frappé de bonne heure; il avait conçu, tout jeune encore, l'idée de travailler à dissiper les ténèbres dont la couvrait une ignorance systématique. Il sentit aussi de bonne heure le désir d'explorer ces contrées, alors si peu connues, où avaient fleuri autrefois les grands empires et les puissantes nations dont il voulait rectifier l'histoire; il pensait qu'il s'expliquerait mieux leur chute en interrogeant les ruines qui en subsistaient, et qu'en visitant les peuples qui leur avaient succédé sur le même théâtre, il se ferait de l'état de ceux-ci une idée plus exacte.

Un héritage de six mille livres qu'il fit dans sa jeunesse lui permit de réaliser ce désir. Il ne crut pas pouvoir le mieux utiliser qu'en l'employant à visiter l'Egypte et la Syrie.

Pour se préparer à ce voyage, il quitta Paris et se retira chez son oncle. Là il se soumit, pendant un an, à toutes sortes d'épreuves, qui avaient pour but d'endurcir son corps à la fatigue et d'assouplir ses membres, faisant à pied des voyages de plusieurs jours, régularisant son pas de manière à pouvoir mesurer

exactement un espace par le temps qu'il mettait à le parcourir, s'habituant à rester des journées entières sans prendre de nourriture, franchissant de larges fossés, escaladant de hautes murailles, montant à cheval sans bride ni selle, à la manière des Arabes. Ceux qui le voyaient se livrer à ces actes singuliers, ignorant son dessein, le prenaient pour un fou.

Une fois cet apprentissage terminé, il déclara sa résolution, non pas à son père, dont il craignait l'opposition, mais à son oncle, en qui il avait plus de confiance. Celui-ci, effrayé de la hardiesse d'un tel projet, fit tout ce qu'il put pour l'en détourner, mais en vain : la résolution du jeune homme était inébranlable. Il partit (1783), après avoir échangé le nom de Boisgirais que lui avait donné son père, mais qui ne lui plaisait pas, contre celui de Volney, que lui avait proposé son oncle et que ce voyage même allait rendre célèbre.

Débarqué en Egypte, il put juger combien la lecture des livres prépare peu au spectacle des usages et des mœurs des nations, et combien il y a loin de l'effet des récits sur l'esprit à celui des objets sur les sens (*Voyage en Syrie et en Egypte*). Aussi crut-il devoir passer plusieurs mois au Caire, pour y observer des mœurs et des coutumes dont les livres n'avaient pu lui donner qu'une idée très-insuffisante.

Il s'aperçut bientôt aussi que, pour pouvoir pénétrer dans l'intérieur des pays qu'il voulait visiter et y faire les observations qu'il avait en vue, il lui était nécessaire de connaître la langue arabe. Il résolut donc d'apprendre cette langue avant de continuer son voyage ; et, pour cela, il alla s'enfermer pendant huit mois dans un couvent arabe situé chez les Druses, au milieu des montagnes du Liban. Là, sans avoir à

sa disposition ni grammaire, ni dictionnaire, il parvint, à force de patience et de génie, à connaître parfaitement l'arabe et à le parler avec facilité. Il put alors reprendre le cours de son voyage.

Il parcourut toute l'Egypte et la Syrie, allant de tribu en tribu, de ville en ville, de monument en monument, voulant tout voir par lui-même, hommes et choses; pour observer de plus près les mœurs des habitants, vivant avec eux sous la tente et se soumettant à leur régime, au point d'en souffrir cruellement; ou, pour se livrer à la méditation des temps anciens, demeurant de longues heures assis sur les ruines de quelque antique cité, comme Palmyre.

Il passa ainsi trois années, portant partout avec lui, non pas la curiosité oiseuse de ces amateurs pour qui le monde n'est qu'un spectacle plus ou moins divertissant, mais une vive sympathie pour les souffrances de notre pauvre humanité et un ardent désir de lui être utile.

De retour en France, il publia une relation de son voyage qui obtint le succès le plus brillant et le moins contesté. Pour prouver la valeur de cet ouvrage, il me suffira de citer l'hommage que lui rendit, quelques années plus tard, le général Berthier, dans la *Relation de la campagne d'Egypte* : « Les aperçus politiques sur les ressources de l'Egypte, la description de ses monuments, l'histoire des mœurs et des usages des diverses nations qui l'habitent, ont été traités par le citoyen Volney avec une vérité et une profondeur qui n'ont rien laissé à ajouter aux observateurs qui sont venus après lui. Son ouvrage était le guide des Français en Egypte; c'est le seul qui ne les ait jamais trompés. »

Le *Voyage en Egypte et en Syrie* avait paru en 1787.

Deux ans après éclatait la Révolution française ; cette gigantesque tentative de rénovation sociale répondait trop bien aux idées et aux vœux de Volney pour qu'il ne s'en déclarât point le partisan et ne la secondât point de tous ses moyens. Au moment où furent convoqués les Etats-Généraux, qui devaient inaugurer la Révolution, il venait d'être appelé au poste de directeur général de l'agriculture et du commerce en Corse, et il était sur le point de partir. Nommé député d'Anjou, il prit tout de suite une part très-active aux actes de l'Assemblée ; et, bien qu'il n'ait donné que plus tard sa démission de la place qu'il tenait du gouvernement, se conduisit avec la plus entière indépendance. Il fut de ceux qui repoussèrent le plus vivement les prétentions du clergé et de la noblesse à se séparer du tiers-état dans la vérification des pouvoirs et dans les délibérations ultérieures ; et, lorsque, une lettre du roi étant intervenue pour soumettre le différend à l'arbitrage de son garde des sceaux, un député de la droite, Malouet, proposa aux communes (28 mai 1789), vu la nature de l'objet en discussion, de délibérer en secret et de faire retirer les étrangers, Volney s'opposa à cette motion en ces termes qui méritent d'être rapportés, parce qu'ils montrent bien l'esprit qui l'animait dès le début :

« Des étrangers, s'écriait-il, en est-il parmi nous ? L'honneur que vous avez reçu d'eux lorsqu'ils vous ont nommés députés vous fait-il oublier qu'ils sont vos frères et vos concitoyens ? N'ont-ils pas le plus grand intérêt à avoir les yeux fixés sur vous ? Oubliez-vous que vous n'êtes que leurs représentants, leurs fondés de pouvoirs ? Et prétendez-vous vous soustraire à leurs regards, lorsque vous leur devez un compte de toutes vos démarches, de toutes vos pensées ? Je ne puis estimer quiconque cherche à se dérober dans les ténèbres ; le grand jour est fait pour éclairer la vérité, et je

me fais gloire de penser comme ce philosophe qui disait que toutes ses actions n'avaient jamais rien de secret et qu'il voudrait que sa maison fût de verre. Nous sommes dans les conjonctures les plus difficiles : que nos concitoyens nous environnent de toutes parts, qu'ils nous pressent, que leur présence nous inspire et nous anime. Elle n'ajoutera rien au courage de l'homme qui aime sa patrie et qui veut la servir ; mais elle fera rougir le perfide et le lâche que le séjour de la cour ou la pusillanimité auraient déjà pu corrompre. »

Lorsqu'enfin, grâce à l'énergie des représentants du tiers, les trois ordres se furent réunis en une même *assemblée nationale*, et que cette assemblée nationale entreprit de donner une nouvelle constitution à la France, Volney fut élu membre du comité chargé de préparer le travail (6 juillet). Quelque temps après, lorsque fut discutée la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* qui, suivant la juste expression de M. Mignet (*Histoire de la Révolution française*, t. I, p. 116), « devait servir de table à la nouvelle loi et était la prise de possession du droit au nom de l'humanité, » Volney proposa d'exposer au peuple les circonstances qui avaient rendu nécessaire une telle *Déclaration*.

L'un des plus importants débats auxquels Volney ait pris part est celui qui s'éleva sur la question de savoir si l'on accorderait au roi le droit de déclarer la guerre ou de faire la paix à son gré. Il se montra dans cette circonstance le vrai représentant de la philosophie du XVIII[e] siècle :

« Jusqu'à ce jour, dit-il (séance du 16 mai 1790), l'Europe a présenté un spectacle affligeant d'orgueil apparent et de misère réelle ; on n'y comptait que des maisons de princes et des intérêts de famille. Les nations n'y avaient qu'une existence accessoire et précaire. On possédait un empire

comme un domaine ; on portait en dot des peuples comme des troupeaux. Pour les menus plaisirs d'une tête, on ruinait une contrée ; pour les pactes de quelques individus, on privait un pays de ses avantages naturels. La paix du monde dépendait d'une pleurésie, d'une chute de cheval. L'Inde et l'Amérique étaient plongées dans les calamités de la guerre pour la mort d'un enfant, et les rois se disputant son héritage vidaient leur querelle par le duel des nations. Vous changerez, Messieurs, cet état de choses si déplorable ; vous ne souffrirez plus que des millions d'hommes soient le jouet de quelques-uns qui ne sont que leurs semblables, et vous rendrez leur dignité et leur droit aux nations. »

Volney proposait en conséquence de voter le décret suivant, dont les motifs et les articles méritent d'être cités comme un admirable monument de l'esprit de cette époque :

« L'Assemblée nationale, délibérant à l'occasion des armements extraordinaires de deux puissances voisines qui élèvent les alarmes de la guerre ;

Dans cette circonstance où, pour la première fois, elle porte des regards de surveillance au-delà des limites de l'empire, désirant manifester les principes qui la dirigeront dans ses relations extérieures, elle déclare solennellement :

1° Qu'elle regarde l'universalité du genre humain comme ne formant qu'une seule et même société, dont l'objet est la paix et le bonheur de tous et de chacun de ses membres ;

2° Que, dans cette grande société générale, les peuples et les États considérés comme individus jouissent des mêmes droits naturels et sont soumis aux mêmes règles de justice que les individus des sociétés partielles et secondaires ;

3° Que, par conséquent, nul peuple n'a le droit d'envahir la propriété d'un autre peuple, ni de le priver de sa liberté et de ses avantages naturels ;

4° Que toute guerre entreprise par un autre motif et pour un autre objet que la défense d'un droit juste, est un acte d'oppression qu'il importe à la grande société de réprimer, parce que l'invasion d'un état par un autre état tend à menacer la liberté et la sûreté de tous ;

Par ces motifs, l'Assemblée nationale a décrété et décrète comme articles de la Constitution française :
Que la nation s'interdit de ce moment d'entreprendre aucune guerre tendant à accroître son territoire actuel. »

L'Assemblée consacra en effet ce principe dans le décret qu'elle vota le 22 mai 1790, et en fit un des articles de la Constitution de 1791, en ces termes :

« La nation française renonce à entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes, et n'emploiera jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple. »

Malheureusement la France ne devait pas rester longtemps fidèle au magnifique programme que lui avait tracé la philosophie du XVIIIe siècle par l'organe de Volney et dont elle avait adopté le principe dans sa Constitution. Mais à qui la faute, au moins la première faute? Attaquée par une insolente et redoutable coalition des princes de l'Europe, qu'excitaient et soutenaient les émigrés, elle se vit forcée de faire la guerre pour défendre son indépendance, et se trouva poussée à reculer ses frontières pour la mieux garantir à l'avenir. De là, l'annexion de la rive gauche du Rhin (traité de Bâle, 1795), et plus tard l'incorporation plus regrettable de Genève. Puis vint Napoléon, et alors, sous l'action du despotisme militaire, l'esprit de conquête étouffa l'esprit de liberté et d'humanité. Mais qui avait rendu possible ce système? Deux choses : l'exaltation militaire produite par les guerres que la Révolution avait été contrainte de soutenir contre les rois de l'Europe, et les violences intérieures auxquelles l'avaient poussée les attaques du dehors, soutenues par les intrigues du dedans. Je me borne à rappeler ici ces simples considérations, et je reviens à Volney.

Les luttes de la politique n'avaient pas empêché Volney de poursuivre ses méditations philosophiques et de se livrer à la composition littéraire. L'année même où l'Assemblée constituante se séparait pour faire place à la Législative (30 septembre 1791), il publia son livre *Les Ruines ou Méditations sur les révolutions des Empires*. Ce livre apparaissant dans un temps où s'écroulait l'ancien régime et où un ordre nouveau tendait à s'établir sur ses ruines, avait un singulier à-propos; composé par un homme qui, après avoir visité le théâtre de grands empires disparus, venait de prendre part lui-même au renversement de l'antique société et à la reconstruction de la nouvelle, il offrait un intérêt encore plus piquant. Il répondait d'ailleurs aux idées d'affranchissement, non seulement politique, mais intellectuel, qui dominaient alors, et il était d'une forme attrayante. Aussi, malgré l'agitation de l'époque où il parut, obtint-il un grand succès. Je n'insiste pas davantage en ce moment sur cet ouvrage, que j'aurai à examiner dans la prochaine leçon.

Cette même année, l'impératrice de Russie, Catherine II, ayant adhéré à la coalition contre la France, Volney lui renvoya la médaille qu'il en avait reçue pour son *Voyage en Egypte et en Syrie,* en adressant à Grimm la lettre suivante, qui lui fait trop d'honneur pour ne pas être citée ici tout entière, bien qu'il se la soit, dit-on, reprochée plus tard comme un acte impolitique.

« Paris, 4 décembre 1791.

« Monsieur,

« La protection déclarée que Sa Majesté l'impératrice des Russies accorde à des Français révoltés, les secours pécuniaires dont elle favorise les ennemis de ma patrie, ne me

permettent plus de garder en mes mains le monument de générosité qu'elle y a déposé. Vous sentez que je parle de la médaille d'or qu'au mois de janvier 1788 vous m'adressâtes de la part de Sa Majesté. Tant que j'ai pu voir dans ce don un témoignage d'estime et d'approbation des principes politiques que j'ai manifestés, je lui ai porté le respect qu'on doit à un noble emploi de la puissance; mais aujourd'hui que je partage cet or avec des hommes pervers et dénaturés, de quel œil pourrai-je l'envisager? Comment souffrirai-je que mon nom se trouve inscrit à côté de ceux des déprédateurs de la France? Sans doute l'impératrice est trompée, sans doute la souveraine qui nous a donné l'exemple de consulter les philosophes pour dresser un code de lois, qui a reconnu pour base de ces lois l'*égalité* et la *liberté*, qui a affranchi ses propres serfs et qui ne pouvant briser les liens de ceux de ses boyards, les a du moins relachés; sans doute Catherine II n'a point entendu épouser la querelle des champions iniques et absurdes de la barbarie superstitieuse des siècles passés; sans doute, enfin, sa religion séduite n'a besoin que d'un rayon pour s'éclairer; mais, en attendant, un grand scandale de contradiction existe, et les esprits droits et justes ne peuvent consentir à la partager. Veuillez donc, Monsieur, rendre à l'impératrice un bienfait dont je ne puis plus m'honorer; veuillez lui dire que, si je l'obtins de son estime, je le lui rends pour la conserver; que les nouvelles lois de mon pays, qu'elle persécute, ne me permettent d'être ni ingrat, ni lâche, et qu'après tant de vœux pour une gloire utile à l'humanité, il m'est douloureux de n'avoir que des illusions à regretter. »

On sait que l'Assemblée constituante, par un scrupule exagéré, avait décidé qu'aucun de ses membres ne pourrait être nommé à la prochaine législature. Volney ne put donc faire partie de l'Assemblée législative. Pendant qu'elle siégeait (1er octobre 1791-20 septembre 1792), il se rendit en Corse pour y exécuter un grand projet: celui d'y introduire la culture des plantes du Tropique et d'ouvrir ainsi à la France et à l'Europe une nouvelle source de produits

Ayant acheté un domaine auprès d'Ajaccio, il y commença ses essais ; mais les troubles que Paoli suscita dans cette île et qui la firent passer aux mains de l'Angleterre, le forcèrent d'interrompre ses travaux et de quitter le pays.

La Terreur régnait en France quand il y rentra. Ce fut au milieu de cette tourmente qu'il publia son *Catéchisme du citoyen français* (je ne fais que mentionner cet ouvrage, dont nous aurons aussi à nous occuper dans la prochaine leçon). Le *Moniteur* du 6 septembre 1792 l'annonçait avec éloge. Mais cela n'empêcha pas l'auteur d'être arrêté.

Le régime sanguinaire qui dominait alors faisait horreur à Volney. Il s'éleva courageusement contre cette atroce et inepte politique. On cite de lui ces belles paroles : « Modernes Lycurgues, vous parlez de pain et de fer ; le fer des piques ne produit que du sang ; c'est le fer des charrues qui produit du pain. » Il n'en fallait pas tant à cette époque pour être dénoncé comme « suspect » et envoyé à la guillotine. Volney fut arrêté et détenu, mais il échappa à l'échafaud ; après dix mois de prison, il fut rendu à la liberté par les événements du 9 thermidor (27 juillet 1794).

Quelques mois après sa sortie de prison (11 novembre 1794), pendant qu'il se trouvait à Nice, où le décret rendu contre les détenus l'avait forcé de se retirer provisoirement, il fut nommé par la Convention, sur la proposition du comité de l'instruction publique, professeur d'histoire à cette grande école normale de Paris que venait de fonder cette assemblée, et où étaient appelés les hommes les plus illustres dans les lettres et dans les sciences, Bernardin de Saint-Pierre, Charles Bonnet, Lagrange, Monge,

Bertholet, Haüy, Sicard, Daubenton, etc. Dans les leçons qu'il dut faire immédiatement, Volney exposa sur l'étude de l'histoire les idées critiques qu'il avait conçues dès sa jeunesse, et il y joignit son appréciation de l'état présent des choses (voir la péroraison de la dernière leçon); puis, il suspendit ses séances pour réparer ses forces. Malheureusement il ne lui fut pas donné de reprendre son enseignement; l'école normale fut dissoute peu de temps après.

Rendu alors à lui-même, mais, suivant ses propres expressions, « triste du passé et inquiet de l'avenir, » il conçut le projet de visiter l'Amérique, comme il avait visité, douze ans auparavant, l'Égypte et la Syrie, et de « voir si, comme il le dit encore, un ami sincère de la liberté profanée dans son pays trouverait pour sa vieillesse chez un peuple étranger, mais libre, un asile de paix dont l'Europe ne lui offrait plus l'espérance. » C'est avec ces sentiments qu'il s'embarqua au Havre pour l'Amérique en 1795. Combien ils étaient différents de ceux dont il était agité en partant de Marseille pour l'Égypte en 1783!

« En 1783, nous dit-il lui-même, lorsque je partais de Marseille, c'était de plein gré, avec cette alacrité, cette confiance en autrui et en soi qu'inspire la jeunesse; je quittais gaîment un pays d'abondance et de paix, pour aller vivre dans un pays de barbarie et de misère, sans autre motif que d'employer le temps d'une jeunesse inquiète et entière à me procurer des connaissances d'un genre neuf et à embellir par elles le reste de ma vie d'une auréole de considération et d'estime... En 1795, au contraire, lorsque je m'embarquais au Havre, c'était avec le dégoût et l'indifférence que donnent le spectacle et l'expérience de l'injustice et de la persécution. »

On le voit, Volney était sorti de la terrible expé-

rience de 1793 profondément découragé ; et, dans le temps même où la Révolution paraissait avoir enfin touché le port, il ne conservait point l'espoir de l'y voir jeter l'ancre. Aussi allait-il chercher la liberté et un asile en Amérique.

Mais là aussi il devait faire une pénible expérience. Très-bien accueilli de Washington, il ne le fut pas aussi bien du président John Adams, et se vit accusé, sans ombre de raison, d'avoir été envoyé aux États-Unis par le Directoire pour travailler à livrer la Louisiane à la France. Dans le même temps, il fut très-vivement attaqué pour ses opinions par le célèbre docteur Priestley, à qui la Convention avait fait l'honneur de décerner le titre de citoyen français, mais qui n'en maltraita pas moins l'auteur des *Ruines*. Fatigué de toutes ces tracasseries, Volney renonça à l'idée de se fixer en Amérique et prit le parti de rentrer en France. Il y rapportait un trésor d'observations qu'il avait recueillies sur les institutions et les mœurs de ce pays, en même temps que sur le sol et le climat; mais il ne jugea à propos d'en publier que la dernière partie.

Pendant son séjour en Amérique, l'Institut de France avait été fondé (25 octobre 1795), et Volney en avait été nommé membre. Il y siégea à son retour.

Il avait connu en Corse Bonaparte, alors simple officier d'artillerie, plus tard, alors que des ombrages trop bien justifiés laissaient sans emploi le jeune général et que celui-ci parlait de passer en Turquie ou en Russie, il avait contribué à le faire réintégrer. Pendant que Bonaparte commandait l'expédition d'Égypte, il publia, dans le Moniteur, sur cette expédition



vous retirer dans le midi, vos congés seront prolongés tant que vous voudrez. » Quelques jours après, le sénat décida qu'il n'accepterait la démission d'aucun de ses membres. Voilà Volney « forcé, » suivant l'expression de son biographe, de reprendre sa dignité de sénateur et d'accepter un titre de *comte*. Il écrivait, à cette occasion, à l'un de ses amis :

« Je suis toujours le même, un peu comme Jean La Fontaine, prenant le temps comme il vient et le monde comme il va ; pas encore bien accoutumé à m'entendre appeler Monsieur le comte, mais cela viendra avec les bons exemples. J'ai pourtant mes armes et mon cachet, dont je vous régale : deux colonnes asiatiques ruinées, d'or, bases de ma noblesse, surmontées d'une hirondelle emblématique (fond d'argent), oiseau voyageur, mais fidèle, qui chaque année vient sur ma cheminée chanter le printemps et la liberté. »

Malheureusement la liberté n'était plus alors qu'un regret, et elle n'apparaissait pas encore comme une espérance. Sachons gré du moins à Volney de s'être tenu à l'écart de l'orgie impériale. Ne voulant plus reparaître sur la scène politique, il se retira à la campagne, où il reprit les travaux historiques et philologiques qui avaient occupé et charmé sa jeunesse, se plongeant particulièrement dans les langues orientales et cherchant à en simplifier l'étude. L'année même où s'écroulait l'Empire (1814), il publiait de nouvelles *Recherches sur l'histoire ancienne*, où il avait repris et rectifié les premiers travaux de sa jeunesse. Il vécut encore quelques années, et mourut en pleine Restauration, le 25 avril 1820, à l'âge de 63 ans.

Tel fut Volney, ami de la liberté, mais ami trop faible et trop tôt découragé. Il était d'ailleurs simple dans ses mœurs, modeste, bienfaisant à l'égard des

pauvres et des gens de lettres. Il eut quelques-unes des vertus du XVIIIe siècle, mais il lui manqua cette constance inébranlable et cette pointe d'héroïsme sans lesquelles l'ouvrier de la pensée et du progrès se lasse avant l'heure et ne fonde rien de grand. Il est vrai que sa doctrine morale ne comportait guère ces hautes vertus. C'est ce que montrera la prochaine leçon, où nous étudierons en Volney le moraliste.



DIXIÈME LEÇON

VOLNEY

(SUITE ET FIN)

LE MORALISTE

Après avoir raconté la vie de Volney, il nous reste à examiner sa philosophie morale et politique. Cette philosophie est développpée ou résumée en deux ouvrages importants, dont j'ai marqué la place dans la biographie de l'auteur, mais qu'il nous faut maintenant reprendre pour les étudier : *Les Ruines, ou Méditations sur les Révolutions des Empires*, livre publié en 1791, au moment où l'Assemblée constituante, dont Volney était membre, faisait place à la Législative, où il ne pouvait être appelé à siéger ; et le *Catéchisme du citoyen français*, publié par Volney en 1793, à son retour de la Corse et avant son emprisonnement. Ce dernier ouvrage est, comme vous le verrez, destiné à servir de complément au premier ; mais celui-ci lui est infiniment supérieur, non-seulement par le mérite de la forme, mais encore par l'enthousiasme révolutionnaire qui l'anime et en relève la doctrine fondamentale. Aussi est-ce celui sur lequel je m'arrêterai avec le plus de complaisance.

Le but poursuivi par l'auteur se montre déjà dans l'*invocation aux* ruines par où s'ouvre l'ouvrage. Ce

ne sont pas de stériles contemplations, mais des leçons utiles qu'il leur demande. Voici en effet comment se termine cette invocation :

« Ah! quand le songe de la vie sera terminé, à quoi auront servi ses agitations si elles ne laissent la trace de l'*utilité?* O ruines, je retournerai vers vous prendre vos leçons Je me replacerai dans la paix de vos solitudes ; et là, éloigné du spectacle affligeant des passions, j'aimerai les hommes sur des souvenirs ; *je m'occuperai de leur bonheur, et le mien se composera de l'idée de l'avoir hâté.* »

Il s'agissait donc pour Volney de travailler au bonheur des hommes par ce livre des *Ruines*, comme il y travaillait dans le même temps par ses actes en qualité de législateur.

Mais quelles sont ces leçons utiles qu'il veut tirer du spectacle des ruines sur lesquelles il médite ? C'est ce que nous indiquent nettement ces paroles du chap. IV :

« Je demanderai à la science des législateurs par quels mobiles s'élèvent et s'abaissent les empires ; de quelles causes naissent la prospérité et les malheurs des nations ; *sur quels principes enfin doivent s'établir la paix des sociétés et le bonheur des hommes.* »

Préoccupation du bonheur des hommes dans l'état social et recherche des principes les plus propres à l'assurer, telle était précisément l'idée que Volney avait portée partout avec lui dans son exploration de l'Egypte et de la Syrie, comme il le rappelle au chapitre 1er, intitulé *le voyage :*

« Portant toute mon attention sur ce qui concerne *le bonheur des hommes dans l'état social*, j'entrais dans les villes et j'étudiais les mœurs de leurs habitants ; je pénétrais dans les palais, et j'observais la conduite de ceux qui gouvernent ;



et sur le général qui la dirigeait, un article dont celui-ci le félicita vivement à son retour. On a dit que le jugement qu'il avait porté dès le début sur le jeune officier d'artillerie est un de ceux qui montrent le plus à quel haut degré il portait le génie de l'observation. Ce jugement, il l'exprimait ainsi, dit-on, au moment où il apprit que le commandement de l'armée d'Italie venait d'être confié à Bonaparte : « Pour peu que les circonstances le secondent, ce sera la tête de César sur les épaules d'Alexandre. » Mais comment, s'il avait si bien deviné le futur César, put-il, lui l'ami de la liberté, seconder de tous ses efforts l'auteur du 18 Brumaire. Il faut qu'il se soit fait ici illusion, comme Chénier, Cabanis, Daunou et tant d'autres; ou que, s'il n'a pas manqué de clairvoyance, il ait manqué de fermeté. A vrai dire, le ressort était brisé en lui. Il ne manqua point pourtant de désintéressement et d'indépendance. Au lendemain du coup d'État de Brumaire, Bonaparte, suivant ce système de corruption qu'il pratiquait si largement, lui envoya un superbe attelage; Volney refusa ce présent. Quelques mois plus tard, le Premier consul lui ayant fait offrir par un de ses aides de camp le ministère de l'intérieur, il le refusa ne voulant pas, dit-il, s'atteler à un char que le cocher voudrait conduire trop vite et qui trouverait en lui un cheval rétif. Mais, ajoute un de ses biographes, Adolphe Bossange (dont j'ai pris la notice pour base de ce travail, à cause de son exactitude, mais dont je suis loin d'adopter tous les jugements), « il fut aussi flatté que surpris d'être appelé à siéger sur la chaise curule, croyant voir dans le sénat conservateur un autel sur lequel on alimenterait le feu de la liberté. » Une telle illusion, il faut en convenir, aurait été bien naïve

chez un esprit aussi sagace. Il est plus naturel de supposer que Volney manqua de l'énergie nécessaire pour repousser cet autel, qui n'était pas celui de la liberté, mais de la servitude. Plus d'une fois, il est vrai, dans ce sénat si servile, il fit acte d'indépendance : c'est ainsi qu'il se montra hostile au Concordat, à l'expédition de Saint-Domingue, à la substitution de l'Empire au Consulat; c'était bien, mais ce n'était pas assez : il aurait fallu être jusqu'au bout fidèle à ses principes en repoussant tout lien avec le despotisme. Il eût été beau de voir un disciple de la philosophie du XVIII[e] siècle, un des premiers coopérateurs de la Révolution, un ami de Franklin et de Mirabeau, opposer au césarisme triomphant un véto absolu et inébranlable, au lieu de le chicaner sur quelques points. Quoi! était-ce là que devaient aboutir cette généreuse philosophie et cette grande Révolution, tant de travaux, tant de luttes, tant de sang versé! « Non, nous ne reconnaissons pas en toi, ô César, le fruit de nos œuvres, et nous ne voulons rien de toi; » voilà le seul langage qui eût été digne de Volney.

Je sais qu'au moment où se proclamait l'Empire, il envoya sa démission au nouvel empereur et au sénat; mais, outre que cette démission était bien tardive (car quelle différence essentielle y avait-il entre le Consulat et l'Empire, entre Bonaparte et Napoléon!), je le retrouve le lendemain parmi les sénateurs venus en corps pour rendre hommage à l'empereur et lui prêter serment de fidélité. « Qu'avez-vous fait, Volney? lui dit Napoléon, qui l'avait pris à l'écart. Est-ce le signal de la résistance que vous avez voulu donner? Pensez-vous que cette démission soit acceptée? Si, comme vous le dites, vous désirez



se manifeste l'insuffisance du système. Volney fait de la société, qui est aussi ancienne que l'homme même, une institution ultérieure (je ne parle pas, bien entendu, de la société civile, qui est en effet une création ultérieure, mais de la société naturelle). Selon lui, toute société est un fait subséquent, résultant d'une sorte de calcul fondé sur l'expérience conformément au principe de l'amour de soi.

Mais, continue-t-il, « ce même amour de soi qui, modéré et prudent, était un principe de bonheur et de perfection, devenu aveugle et désordonné, se transforme en un poison corrupteur; et la cupidité, fille et compagne de l'ignorance, s'est rendue la cause de tous les maux qui ont désolé la terre. »

Je suis tout prêt à accorder que l'ignorance et la cupidité sont en effet les sources principales des malheurs qui affligent les sociétés humaines; mais quand Volney ajoute que « par elles se sont dénaturées les idées du *bien* et du *mal,* du *juste* et de l'*injuste,* du *vice* et de la *vertu,* tout en lui accordant encore cette proposition, je suis en droit d'arrêter ici le beau génie qu'il fait parler, en lui disant : vous oubliez que vous ne nous avez nullement expliqué l'origine de ces idées, ou vous vous trompez si vous croyez que votre principe de l'amour de soi suffise à les expliquer. Celui qui ne s'élèverait pas au-dessus de l'amour de soi ne saurait jamais ce que c'est que le bien moral, le juste, la vertu. Le caractère de ces idées est précisément d'être *impersonnelles,* c'est-à-dire de se rapporter à quelque autre chose qu'à notre intérêt individuel.

Volney explique l'origine des *gouvernements* et des *lois* (chap. IX), ou de la société civile, comme il a expliqué celle de la société naturelle, par le principe

[redacted]

de l'amour de soi. De même que l'amour de soi a poussé les hommes à vivre en société, de même il les pousse plus tard à établir des lois et un gouvernement au moyen desquels chacun assure ses jouissances en respectant celles d'autrui. C'est ainsi que la cupidité trouve son correctif dans l'*amour éclairé de soi-même.*

Cette origine déduite, l'auteur pose en principe que si un empire prospère, c'est que les *lois de convention* y sont conformes aux *lois de la nature;* c'est que le gouvernement y procure aux hommes l'usage respectivement libre de leurs facultés, la sûreté égale de leurs personnes et de leurs propriétés. Si, au contraire, un empire tombe en ruines ou se dissout, c'est que les lois sont vicieuses ou imparfaites, ou que le gouvernement corrompu les enfreint.

Faisant ensuite aux anciens États l'application de ce principe, incontestable en soi dans son abstraction, mais beaucoup trop vague, l'auteur conclut (chap. x) que « les anciens États prospérèrent parce que les institutions sociales y furent conformes aux véritables lois de la nature, et parce que les hommes y jouissant de la liberté et de la sûreté de leurs personnes et de leurs propriétés, purent déployer toute l'étendue de leurs facultés, toute l'énergie de l'amour de soi-même. » Il y aurait bien à dire contre cette conclusion, qui est elle-même ou beaucoup trop vague, ou, si on la prend au pied de la lettre, peu exacte; les considérations historiques sur lesquelles Volney l'appuie sont de celles dont se contentaient trop aisément certains philosophes du XVIII[e] siècle, qui construisaient dans leur tête une histoire de l'humanité tout à fait artificielle. Ainsi, seln notre philosophe, « dans l'enfance des nations, l'égalité origi-



je m'écartais dans les montagnes, et j'examinais la condition des hommes qui cultivent. »

Mais quel spectacle s'offrait à ses regards et à ses méditations ? Il ne voyait « partout que brigandage et dévastation, partout que tyrannie et misère ; » et cela en des lieux où avaient fleuri jadis de grands empires et des cités opulentes, comme Palmyre, dont les ruines firent sur lui une impression qu'il a si admirablement décrite :

« Et j'arrivai à la ville de *Hems*, sur les bords de l'Oronte ; et là, me trouvant rapproché de celle de *Palmyre*, située dans le désert, je résolus de connaître par moi-même ses monuments si vantés ; et après trois jours de marche dans des solitudes arides, ayant traversé une vallée remplie de grottes et de *sépulcres*, tout à coup, au sortir de cette vallée, j'aperçus dans la plaine la scène de ruines la plus étonnante : c'était une multitude innombrable de superbes colonnes debout, qui, telles que les avenues de nos parcs, s'étendaient à perte de vue en files symétriques. Parmi ces colonnes étaient de grands édifices, les uns entiers, les autres demi-écroulés. De toutes parts la terre était jonchée de semblables débris, de corniches, de chapiteaux, de fûts, d'entablements, de pilastres, tous de marbre blanc, d'un travail exquis. Après trois quarts d'heure de marche le long de ces ruines, j'entrai dans l'enceinte d'un vaste édifice, qui fut jadis un temple dédié au *Soleil*, et je pris l'hospitalité chez de pauvres paysans arabes, qui ont établi leurs chaumières sur le parvis même du temple ; et je résolus de demeurer pendant quelques jours pour considérer en détail la beauté de tant d'ouvrages.

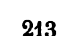
« Chaque jour je sortais pour visiter quelqu'un des monuments qui couvrent la plaine ; et un soir que l'esprit occupé de réflexions, je m'étais avancé jusqu'à la vallée des sépulcres, je montai sur les hauteurs qui la bordent, et d'où l'œil domine à la fois l'ensemble des ruines et l'immensité du désert. — Le soleil venait de se coucher ; un bandeau rougeâtre marquait encore sa trace à l'horizon lointain des monts de la Syrie ; la pleine lune à l'orient s'élevait sur un

fond bleuâtre, aux planes rives de l'Euphrate; le ciel était pur, l'air calme et serein; l'éclat mourant du jour tempérait l'horreur des ténèbres; la fraîcheur naissante de la nuit calmait les feux de la terre embrasée, les pâtres avaient retiré leurs chameaux, l'œil n'apercevait plus aucun mouvement sur la terre monotone et grisâtre, un vaste silence régnait sur le désert; seulement à de longs intervalles on entendait les lugubres cris de quelques oiseaux de nuit et de quelques *chacals*. L'ombre croissait, et déjà dans le crépuscule mes regards ne distinguaient plus que les fantômes blanchâtres des colonnes et des murs... Ces lieux solitaires, cette soirée paisible, cette scène majestueuse, imprimèrent à mon esprit un recueillement religieux. L'aspect d'une grande cité déserte, la mémoire des temps passés, la comparaison de l'état présent, tout éleva mon cœur à de hautes pensées. Je m'assis sur le tronc d'une colonne; et là, le coude appuyé sur le genou, la tête soutenue sur la main, tantôt portant mes regards sur le désert, tantôt les fixant sur les ruines, je m'abandonnai à une rêverie profonde.

Ici, me dis-je, ici fleurit jadis une ville opulente; ici fut le siége d'un empire puissant. Oui! ces lieux maintenant si déserts, jadis une multitude vivante animait leur enceinte; une foule active circulait dans ces routes aujourd'hui solitaires. En ces murs où règne un morne silence, retentissaient sans cesse le bruit des arts et les cris d'allégresse et de fête; ces marbres amoncelés formaient des palais réguliers; ces colonnes abattues ornaient la majesté des temples; ces galeries écroulées dessinaient les places publiques...

« Et maintenant voilà ce qui subsiste de cette ville puissante, un lugubre squelette! Voilà ce qui reste d'une vaste domination, un souvenir obscur et vain. Au concours bruyant qui se pressait sous ces portiques a succédé une solitude de mort. Le silence des tombeaux s'est substitué au murmure des places publiques. L'opulence d'une cité de commerce s'est changée en une pauvreté hideuse. Les palais des rois sont devenus le repaire des bêtes fauves; les troupeaux parquent au seuil des temples, et les reptiles immondes habitent les sanctuaires des dieux! »

Volney se demande quelle peut être la cause d'un tel changement et d'où viennent ces révolutions qui ont



détruit dans cette même contrée tant de cités opulentes dont il a visité le théâtre maintenant désolé, Ninive, Babylone, Persépolis, Jérusalem, Tyr, Sidon; il se demande si les empires qui fleurissent aujourd'hui ne subiront pas un jour le même sort. « Qui sait si sur les ruines de la Seine, de la Tamise ou du Zuyderzée, là où maintenant, dans le tourbillon de tant de jouissances, le cœur et les yeux ne peuvent suffire à la multitude des sensations; qui sait si un voyageur comme moi ne s'assoiera pas un jour sur de muettes ruines, et ne pleurera pas solitaire sur la cendre des peuples et la mémoire de leur grandeur? » Est-ce donc qu'une aveugle fatalité se joue de la destinée des hommes, ou bien un Dieu mystérieux a-t-il porté contre eux un secret anathème?

Volney feint qu'un fantôme, le génie des tombeaux et des ruines, lui apporte la réponse à ces questions; mais ce n'est là qu'une forme figurée dont il revêt sa propre pensée, qui seule nous importe ici, et que l'on peut résumer ainsi, en lui empruntant son langage : ce n'est ni la fatalité du sort, ni la malédiction divine qu'il faut accuser; c'est l'homme même. « La source de ses calamités n'est point reculée dans les cieux : elle est près de lui sur la terre; elle n'est point cachée au sein de la divinité : elle réside dans l'homme même; il la porte dans son cœur. » Mais l'*ignorance* trouve plus commode de dire que tout vient d'une aveugle fatalité qui verse le mal sur la terre sans que la prudence ou le savoir puisse s'en préserver, ou que tout vient de Dieu, qui se plaît à tromper la sagesse et à confondre la raison; et la *cupidité* ajoute : « Ainsi j'opprimerai le faible et je dévorerai les fruits de sa peine, et je dirai : *c'est Dieu qui l'a décrété*, ou c'est le sort qui l'a voulu. »

[redacted]

Puisque c'est l'homme même qui est l'auteur de toutes les misères sociales de l'humanité, en méconnaissant dans son ignorance ou en violant dans sa cupidité les lois de sa propre nature, il faut lui rappeler quelles sont ces lois et sa condition dans l'Univers (chap. V).

Malheureusement ces lois et cette condition, c'est à la philosophie de Condillac, ou à ce que l'on a nommé justement la *philosophie de la sensation*, parce que la sensation y est le principe primordial et unique de toute la connaissance et de toute l'activité humaines, c'est à cette superficielle, étroite et insuffisante philosophie que Volney en emprunte l'idée. Le génie qu'il fait parler est un pur condillacien. La *sensation* engendre l'*amour de soi*, ou le *désir du bien-être* et l'*aversion de la douleur,* et ces *lois essentielles et primordiales imposées à l'homme par sa nature même... sont devenues le principe simple et fécond de ce qui s'est passé dans le monde moral.*

Tel est d'abord le mobile qui retira l'homme de l'état sauvage et barbare où la nature l'avait placé, afin qu'il fût lui-même l'artisan de son bonheur (chap. VI, *État originel de l'homme*). Volney a raison de présenter l'homme comme destiné à être lui-même l'artisan de son bonheur, et de lui attribuer en un sens la qualité de *créateur :* l'homme montre, en effet, cette qualité en domptant la nature et en se transformant lui-même; mais il faut pour cela qu'il porte en lui des facultés intellectuelles et morales que la sensation peut bien éveiller, mais qu'elle ne saurait produire. Ici se révèle le vice ou l'insuffisance de la philosophie de Volney.

C'est encore le même mobile, l'amour de soi, qui a été, selon lui, le principe de la société, et ici encore

nelle, à défaut de convention, maintenait la liberté des personnes, la sûreté des propriétés et produisait les bonnes mœurs et l'ordre. Chacun travaillait par soi et pour soi, et le cœur de l'homme, occupé, n'avait point de désirs coupables..... » Je n'ai pas besoin d'insister ici sur ce qu'il y a de fantastique dans cette manière de concevoir l'enfance des nations : cela saute aux yeux; mais on est étonné de rencontrer de telles naïvetés historiques chez un homme qui avait recherché, sur les lieux mêmes où ils avaient vécu, les traces des anciens peuples, et qui possédait d'ailleurs incontestablement certaines qualités de l'historien.

Lorsque des causes générales de la prospérité des anciens Etats Volney passe à celles des révolutions qui les renversèrent, ce nouveau chapitre (IX) présente le même défaut que le précédent : il substitue des explications abstraites, ou tirées d'une conception historique artificielle, aux explications qui se fondent sur l'étude de la nature humaine considérée dans sa réalité concrète, ou sur celle de l'histoire même des peuples telle qu'elle peut être reconstruite à l'aide de documents positifs. C'est ainsi qu'il regarde le despotisme comme étant toujours l'effet de la décadence des Etats (ce qui est vrai pour les Etats civilisés qui ont joui de la liberté, comme Athènes et Rome), tandis que cette forme de gouvernement remonte souvent à l'origine des Etats eux-mêmes, dont elle semble avoir été la constitution normale (comme l'empire assyrien, l'empire perse, etc.). C'est ainsi encore qu'il présente les religions positives comme une œuvre tout artificielle, créée par « des imposteurs sacrés » pour abuser de la crédulité des hommes *gnorants*, méconnaissant ainsi les instincts religieux

de la nature humaine et le rôle de l'imagination spontanée éveillée par ces instincts. C'est ainsi enfin que, dans le même ordre d'idées, tout en relevant avec vivacité et souvent avec beaucoup de vérité les maux et les erreurs engendrés par la superstition, il s'arrête à des explications insuffisantes ou fausses et ne voit pas les raisons des choses. Il est très-bon d'attaquer les erreurs et les maux produits par la superstition : à cet égard la philosophie du XVIII[e] siècle avait beaucoup à faire, et l'on ne peut malheureusement pas dire que son rôle soit aujourd'hui tout-à-fait terminé; mais, en se plaçant au point de vue de l'histoire, j'entends d'une histoire philosophique, cherchant ce que je viens d'appeler les raisons des choses, on trouverait à l'origine de beaucoup d'institutions et de coutumes religieuses autre chose que le *mensonge* et l'*iniquité*.

Mais, si la sagacité de Volney est souvent en défaut à l'endroit de l'histoire des anciens peuples, de leurs institutions et de leurs mœurs, parce qu'il ne voit cette histoire qu'à travers certaines idées préconçues, en revanche elle s'exerce parfois admirablement quand, au lieu de tourner ses regards vers le passé, il les porte sur le présent et sur l'avenir. Ainsi, dans le chapitre où il veut montrer les *leçons du temps passé répétées sur les temps présents*, il trace un tableau, aussi vrai que saisissant, des désordres et des maux qui l'avaient frappé dans l'empire turc et l'avaient transporté d'indignation : la concussion des pachas, la rapine exercée par tous les fonctionnaires à la suite, l'abandon des campagnes, la détresse des villes, la dépopulation, la ruine, etc.; et il en conclut la chute de cet empire. « L'arrêt est porté, s'écrie-t-il ; le jour approche où ce colosse de puissance,

brisé, s'écroulera sous sa propre masse. Oui, j'en jure par les ruines de tant d'empires détruits, *l'Empire du croissant* subira le sort des États dont il a imité le régime. » La prédiction de Volney ne s'est pas encore réalisée ; mais elle se confirme chaque jour davantage, et il n'y a plus guère personne qui doute que l'empire ottoman ne marche à sa ruine [1]. Seulement les complications que doit soulever la chute de cet empire ont pour effet de la retarder, et, en effet, ces complications forment un des plus graves problèmes qui s'imposent à la politique du XIXe siècle. Mais laissons la politique, comme nous avons laissé l'histoire, pour rentrer avec Volney lui-même dans la philosophie.

L'auteur des *Ruines*, qui croit pouvoir prédire la chute de l'empire ottoman, s'élève de là au problème

1. Voici ce que l'année même où je prononçais cette leçon, écrivait un juge compétent, M. Beulé, dans un article de la *Revue des deux mondes* sur *la Crète et la question d'Orient* (15 janvier 1867) : « L'empire turc s'affaisse de toute parts; plus l'Europe intervient pour le soutenir, plus elle publie qu'il est impuissant, plus les races diverses qui le composent s'éveillent, se comptent, s'organisent. Le royaume de Grèce est un foyer d'agitation parce qu'il faut qu'il s'agrandisse ou qu'il meure ; les îles de l'archipel sont toujours prêtes à se soulever ; l'Épire et la Thessalie seraient déjà debout, si on ne les avait désarmées en 1854... Les Albanais réclament leur autonomie, et ceux qui pratiquent l'islamisme professent contre les Turcs une haine aussi ardente que ceux qui sont restés chrétiens. La Syrie a failli obtenir en 1860 un chef national; Tunis ne paie même plus un tribut dérisoire; l'Egypte aurait depuis longtemps rompu le lien qui l'attache à la Porte, si l'Angleterre ne le resserrait avec effort; la Moldavie et la Valachie, en choisissant un prince dans la famille des Hohenzollern, sont entrées dans le courant européen ; elles ont signifié de fait leur séparation au sultan. Enfin il n'est pas dans le monde un esprit sérieux qui ne reconnaisse que la *Turquie se dissout* et qu'une crise suprême se prépare en *Orient.* »

philosophique que soulève dans l'esprit moderne le spectacle de la chute successive des empires : tous les peuples sont-ils destinés à périr, ou *l'espèce humaine s'améliorera-t-elle* (chap. XIII)? Ce problème est un de ceux qu'a posés la philosophie du XVIIIe siècle, et l'on sait dans quel sens elle l'a résolu : elle n'a point hésité à affirmer le progrès en dégageant cette loi de la nature de l'homme et de l'histoire même. C'est aussi en ce sens que Volney résout à son tour la question ; mais il faut ici le laisser parler :

« Depuis trois siècles surtout, les lumières se sont accrues, propagées; la civilisation, favorisée de circonstances heureuses, a fait des progrès sensibles; les inconvénients mêmes et les abus ont tourné à son avantage; car si les conquêtes ont trop étendu les États, les peuples, en se réunissant sous un même joug, ont perdu cet esprit d'isolement et de division qui les rendait tous ennemis; si les pouvoirs se sont concentrés, il y a eu dans leur gestion plus d'ensemble et plus d'harmonie; si les guerres sont devenues plus vastes dans leurs masses, elles ont été moins meurtrières dans leurs détails; si les peuples y ont porté moins de personnalité, moins d'énergie, leur lutte a été moins sanguinaire, moins acharnée; ils ont été moins libres, mais moins turbulents; plus amollis, mais plus pacifiques. Le despotisme même les a servis; car si les gouvernements ont été plus absolus, ils ont été moins inquiets et moins orageux; si les trônes ont été des propriétés, ils ont excité, à titre d'héritages, moins de discussions, et les peuples ont eu moins de secousses; si enfin les despotes, jaloux et mystérieux, ont interdit toute connaissance de leur administration, toute concurrence au maniement des affaires, les passions écartées de la carrière politique se sont portées vers les arts, les sciences naturelles, et la sphère des idées en tout genre s'est agrandie : l'homme, livré aux études abstraites, a mieux saisi sa place dans la nature, ses rapports dans la société; les principes ont été mieux discutés, les fins mieux connues, les lumières plus répandues, les individus plus ins-



truits, les mœurs plus sociales, la vie plus douce; en masse, l'espèce, surtout dans certaines contrées, a sensiblement gagné; et cette amélioration ne peut que s'accroître, parce que ses deux principaux obstacles, ceux-là mêmes qui l'avaient rendue jusque-là si lente et quelquefois rétrograde, la difficulté de transmettre et de communiquer rapidement les idées, sont enfin levés. »

A cette amélioration progressive de l'espèce humaine qu'il vient de déduire de l'histoire même du passé, Volney donne pour couronnement dans l'avenir la réalisation de cette idée du règne du droit substitué à celui de la force dans les rapports des peuples entre eux, c'est-à-dire du règne de la paix substitué à celui de la guerre, qui est le dernier but de la civilisation. Cette idée, qui a été une des grandes conceptions de la philosophie du XVIIIe siècle et dont Kant devait tracer la théorie quelques années plus tard [1], est ici exprimée en des termes parfaitement nets :

« Et il s'établira de peuple à peuple un équilibre de forces qui, les contenant tous dans leurs droits réciproques, fera cesser leurs barbares usages de guerre, et soumettra *à des voies civiles le jugement de leurs contestations;* et l'espèce entière deviendra une *grande société*, une même famille gouvernée par un même esprit, par de communes lois, et jouissant de toute la félicité dont la nature humaine est capable. »

Mais, en même temps qu'il ouvre à l'humanité cette magnifique perspective, Volney signale (chap. IV) un très-grand obstacle à ce perfectionnement dans les préjugés dont les divers systèmes religieux nourrissent les esprits et dans « l'interdiction de l'examen » ou dans « l'abnégation de notre propre

1. V. mon livre : *La morale dans la démocratie*, dernière leçon.

jugement » qui est le premier article de toutes les religions. Toutefois, quelque grand que soit cet obstacle et quelques entraves que l'ignorance et les passions des hommes opposent à leur perfectionnement, l'auteur ne désespère pas ; et, tout plein de l'esprit qui agitait la France et une grande partie de l'Europe au moment où il écrivait, il annonce le siècle nouveau (chap. VI). Mettant en présence, d'un côté, les privilégiés, nobles, prêtres, ou ce qu'il appelle le *petit groupe,* et de l'autre, le peuple, laboureurs, artisans, marchands, professions laborieuses et studieuses, ou ce qu'il appelle le *grand groupe*, et opposant les droits de celui-ci aux illégitimes prétentions de celui-là, il conclut ainsi :

« Et alors le petit groupe dit : *Tout est perdu*, la multitude est éclairée. Et le peuple répondit : *Tout est sauvé* ; car si nous sommes éclairés, nous n'abuserons pas de notre force, nous ne voulons que nos droits. Nous avons des ressentiments, nous les oublions ; nous étions esclaves, nous pourrions commander ; nous ne voulons qu'être libres, et la *liberté* n'est que la *justice.* »

Volney nous montre alors ce peuple libre, affranchi de ses parasites et de ses oppresseurs, déléguant ses pouvoirs à quelques hommes choisis et se faisant ainsi lui-même *législateur* par le moyen de ses représentants (chap. XVI). C'est ici le commentaire philosophique ou la théorie idéale de la Révolution française, de l'institution de l'Assemblée constituante et de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* N'est-ce pas en effet l'esprit même de cette Révolution que Volney exprime dans le passage suivant, qui pour cette raison mérite d'être cité :

« Et ce peuple, ayant choisi dans son sein une troupe



nombreuse d'hommes qu'il jugea propres à son dessein, il leur dit : « Jusqu'ici nous avons vécu en une *société* formée *au hasard*, sans *clauses fixes*, sans conventions libres, sans stipulations de droits, sans engagements réciproques; et une foule de désordres et de maux ont résulté de cet état précaire. Aujourd'hui nous voulons, de dessein réfléchi, former un contrat régulier; et nous vous avons choisis pour en dresser les articles : examinez donc avec maturité quelles doivent être ses bases et ses conditions; recherchez avec soin *quel est le but*, quels sont les principes *de toute association;* connaissez les *droits* que chaque membre y porte, les facultés qu'il y *engage*, et celles qu'il y doit conserver; traceznous des *règles* de conduite, des *lois* équitables; dresseznous un système nouveau de gouvernement; car nous sentons que les principes qui nous ont guidés jusqu'à ce jour sont vicieux. Nos pères ont marché dans des sentiers d'*ignorance*, et l'*habitude* nous a égarés sur leurs pas; tout s'est fait par violence, par fraude, par séduction, et les vraies lois de la morale et de la raison sont encore obscures; démêlez-en donc le chaos, découvrez-en l'enchaînement, publiez-en le code, et nous nous y conformerons.... Mais souvenez-vous que vous êtes nos semblables; que le pouvoir que nous vous conférons est à nous; que nous vous le donnons en dépôt, non en propriété ni en héritage; que les lois que vous ferez, vous y serez les premiers soumis; que demain vous redescendrez parmi nous, et que nul droit ne vous sera acquis que celui de l'estime et de la reconnaissance. Et pensez de quel tribut de gloire l'univers qui révère *tant d'apôtres d'erreurs* honorera la *première assemblée d'hommes raisonnables* qui aura solennellement déclaré les principes immuables de la justice, et consacré, à la face des tyrans, les droits des nations. »

C'est encore le même esprit que commente Volney lorsqu'il appelle la *liberté,* en vertu de laquelle tout individu est le maître absolu de sa personne, et l'*égalité*, qui fait que tous ont les mêmes droits, *deux attributs essentiels de l'homme*, ou *deux lois de la Divinité inabrogeables et constitutives*, et qu'il y place le *principe nécessaire et régénérateur* de toute loi et de

tout système de gouvernement régulier (chap. XVII).

Il faut lire encore toute la fin de ce chapitre, qui respire l'enthousiasme du temps et nous représente une image saisissante de deux des plus grandes journées de la Révolution : la nuit du 4 août 1789, où les privilégiés firent l'abandon de leurs prérogatives, et la fédération du Champ de Mars (14 juillet 1790), cette grande fête en l'honneur de la nouvelle Constitution :

« Mais observez qu'il en résultera une grande secousse dans vos habitudes, dans vos fortunes, dans vos préjugés. Il faudra dissoudre des contrats vicieux, des droits abusifs; renoncer à des distinctions injustes, à de fausses propriétés; rentrer enfin un instant dans l'état de la nature. Voyez si vous saurez consentir à tant de sacrifices.

« Alors, pensant à la *cupidité* inhérente au cœur de l'homme, je crus que ce peuple allait renoncer à toute idée d'amélioration.

« Mais, dans l'instant, une foule d'hommes généreux et des plus hauts rangs, s'avançant vers le trône, y firent abjuration de *toutes leurs distinctions* et de *toutes leurs richesses* : « Dictez-nous, dirent-ils, les lois de l'*égalité* et de *la liberté;* nous ne voulons rien posséder qu'au titre sacré de la *justice. Egalité*, *justice*, *liberté*, voilà quel sera désormais notre code et notre étendard. »

« Et sur le champ le peuple éleva un drapeau immense, inscrit de ces trois mots, auxquels il assigna *trois couleurs*. Et l'ayant planté sur le siége du législateur, l'étendard de la *justice universelle* flotta pour la première fois sur la terre; et le peuple dressa en avant du siége un *autel nouveau*, sur lequel il plaça une balance d'or, une épée et un livre, avec cette inscription :

A LA LOI ÉGALE, QUI JUGE ET PROTÉGE.

« Puis, ayant environné le siége et l'autel d'un amphithéâtre immense, cette nation s'y assit tout entière pour entendre la publication de la loi. Et des millions d'hommes, levant à la fois les bras vers le ciel, firent le serment solennel



de vivre *libres et justes, de respecter leurs droits réciproques, leurs propriétés, d'obéir à la loi et à ses agents régulièrement préposés.*

« Et ce spectacle si imposant de force et de grandeur, si touchant de générosité, m'émut jusqu'aux larmes; et m'adressant au Génie : « Que je vive maintenant, lui dis-je, car désormais je puis espérer. »

Tout cela est presque de l'histoire. C'est encore de l'histoire que cet effroi qui s'empare des despotes dès que le cri solennel de la liberté et de l'égalité a retenti sur la terre, et cette ligue formée contre l'ennemi commun (chap. XVIII, *Effroi et conspiration des tyrans*). Mais l'histoire s'arrête là. Volney la couronne par une fiction : il suppose les peuples mettant bas les armes et formant une assemblée générale où tous les systèmes religieux sont débattus solennellement et où *le sens naturel de toute l'espèce* est appelé à servir d'arbitre et de juge (chap. XIX, *Assemblée générale des peuples*.)

Je ne suivrai pas l'auteur des *Ruines* dans cette controverse où il met en présence tous les systèmes religieux (chap. XX, *La recherche de la vérité*), les oppose les uns aux autres (XXI, *Problème des contradictions religieuses*), établit à sa manière l'*origine et la filiation de ces systèmes*, qu'il ramène à un certain nombre de types (XXII). Je laisse de côté toute cette partie de son livre, parce qu'elle n'est pas directement de mon sujet et qu'elle demanderait d'ailleurs, pour être convenablement exposée et discutée, des développements où je ne puis entrer; mais je ne saurais fermer ce livre sans dire quelque chose de la *solution* donnée par Volney au problème des contradictions religieuses (chap. XXIV et dernier), parce que cette solution contient une conclusion pratique

très-répandue au XVIII[e] siècle, encore en faveur de nos jours chez beaucoup d'esprits bien intentionnés, mais qui mérite examen.

Cette conclusion, c'est que, « pour vivre en concorde et en paix, » il faut consentir à « ne point prononcer sur des objets qui ne peuvent être rapportés au témoignage et soumis à l'examen des sens, » et « ne leur attacher aucune importance. »

Ainsi le *doute* et l'*indifférence* à l'endroit des objets de la religion et de la métaphysique, voilà pour Volney les seuls moyens de faire régner parmi les hommes la concorde et la paix. Il développe là même idée à la fin de sa réponse au docteur Priestley :

« L'esprit de certitude et de croyance fixe, bornant nos progrès à une première opinion reçue, nous enchaîne au hasard, et pourtant sans retour, au joug de l'erreur ou du mensonge, et cause les plus graves désordres dans l'état social ; car, se combinant avec les passions, il engendre le fanatisme, qui, tantôt de bonne foi et tantôt hypocrite, toujours intolérant et despote, attaque tout ce qui n'est pas lui, se fait persécuter quand il est faible, devient persécuteur quand il est fort, et fonde une religion de terreur qui anéantit toutes les facultés et démoralise toutes les consciences, tellement que, soit sous l'aspect politique, soit sous l'aspect religieux, l'*esprit de doute* se lie aux idées de *liberté*, de *vérité*, de *génie*, et l'*esprit de certitude* aux idées de *tyrannie*, d'*abrutissement* et d'*ignorance*. »

C'est là, je le répète, une opinion commune à beaucoup de philosophes du XVIII[e] siècle, et cette opinion est le fruit des persécutions et des calamités de tout genre que les querelles religieuses et métaphysiques ont engendrées parmi les hommes durant tant de siècles : frappés et indignés de tant d'horreurs, ils pensèrent qu'ils en tariraient la source en supprimant les questions mêmes qui avaient donné



lieu à ces querelles et par suite à ces violences; quelques-uns même (comme l'abbé de St-Pierre [1]), allèrent jusqu'à demander que l'autorité civile en interdît la discussion, tournant ainsi le dos à leur propre principe : la liberté des opinions. Mais, outre qu'en thèse générale il est très-contestable qu'il n'y ait pour l'homme de certitude possible qu'à l'égard des objets qui peuvent être soumis à l'examen des sens, on ne fera jamais que l'esprit humain n'attache, comme le veut Volney, *aucune importance* aux questions religieuses ou métaphysiques. Les hommes ne dussent-ils jamais arriver sur ces questions à l'unanimité d'opinion, qui est la marque extérieure de la certitude, ils ne cesseront jamais d'en poursuivre la solution ou au moins de les agiter; car ces questions, un esprit vraiment philosophique les retrouve inévitablement au bout de toutes ses recherches. Ce sont les plus hautes et les plus sublimes de toutes; c'est la gloire de l'esprit humain, sinon de les résoudre, au moins de les poser; et c'est vouloir le rabaisser que de lui retrancher ces nobles méditations. Ce n'est donc pas dans le moyen proposé par Volney, l'indifférence, qu'il faut chercher le remède aux maux qu'il veut éviter. Ce remède, il est dans le principe même de la liberté de penser, bien compris. Une fois admis ce principe, c'est-à-dire le droit pour chacun de juger par soi-même et de ne déterminer son esprit que par des raisons tirées de lui-même, au lieu de le soumettre aveuglément à une autorité extérieure, la divergence des opinions n'a plus rien de dangereux : elle est elle-même le

1. V. *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, t. Ier, p. 71.

fruit de la liberté de penser et le signe de la fécondité de l'esprit humain. Quand même certains se croiraient en possession de la vérité absolue, qu'importe? pourvu qu'en admettant le principe du libre examen, ils ne prétendent pas contraindre les autres à penser comme eux. Ce principe peut très-bien se concilier avec l'énergie des convictions. Voilà ce que Volney et beaucoup d'autres avec lui n'ont pas vu et ce qu'il importe de rétablir. Il rentre dans le vrai quand il ajoute qu'il faut ôter *tout effet civil* aux opinions théologiques et religieuses; mais cette vérité est tout-à-fait indépendante des assertions sur lesquelles il la fonde et dont il la donne comme la conséquence.

Les dernières lignes du livre des *Ruines* nous conduisent au *Catéchisme*, qu'il nous reste à examiner, et qui est comme le complément de cet ouvrage :

« Alors le législateur ayant repris la recherche et l'examen des attributs physiques et constitutifs de l'homme, des mouvements et des affections qui le régissent dans l'état *individuel* et *social*, développa en ces mots les lois sur lesquelles la nature elle-même a fondé son bonheur. »

Le livre des *Ruines* s'arrête sur ces paroles; mais le *Catéchisme du citoyen français*, publié en 1793, comble la lacune laissée par ce livre.

Malheureusement nous ne retrouverons plus ici ce souffle d'enthousiasme que nous avons remarqué dans l'ouvrage précédent et qui le relève si bien parfois; nous n'y trouverons même pas ces généreuses inconséquences que nous avons rencontrées dans le *Catéchisme* de St-Lambert, et je regrette d'avoir à finir par là cette étude et tout ce cours. Je ne saurais éviter cet inconvénient, qui m'est imposé par la na-



ture même de mon sujet ; mais en revanche nous recueillerons ici un utile enseignement.

Le caractère du catéchisme de Volney est indiqué par les termes mêmes du titre qu'il lui donne, (comme il l'était davance par les dernières lignes des *Ruines*) : *La loi naturelle, ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers.*

Il s'agit de déduire les principes de la morale de l'organisation (physique) de l'homme et de la fonder ainsi sur des principes *physiques*. En la ramenant de cette façon à des faits dont la démonstration puisse sans cesse se renouveler aux sens, Volney a pour but de l'affranchir du joug et des variations des systèmes religieux ou métaphysiques, et d'en composer une science aussi précise et aussi exacte que la géométrie et les mathématiques. Or, je répète ce que j'ai déjà dit au sujet du catéchisme de Volney, il est très-bien de vouloir fonder la morale sur la nature de l'homme et de travailler à en faire ainsi une science précise et universelle ; seulement il ne faudrait pas commencer par mutiler cette nature en la bornant aux *faits physiques* et en commençant par en retrancher précisément les seuls faits qui puissent servir de fondement à la morale, les *faits moraux*.

Il n'est que trop vrai que pour Volney la *loi morale* se confond absolument avec la *loi physique :* la première n'est que la seconde convertie en règle de notre conduite et de nos mœurs. Écoutez ce passage, qui montre bien cette confusion :

« C'est une loi de la nature que l'eau coule de haut en bas ; qu'elle cherche son niveau ; qu'elle soit plus pesante que l'air ; que tous les corps tendent vers la terre, que la flamme s'élève vers les cieux ; qu'elle désorganise les végé-

taux et les animaux ; que l'air soit nécessaire à la vie de certains animaux ; que, dans certaines circonstances, l'eau les suffoque et les tue ; que certains sucs de plantes, certains minéraux attaquent leurs organes, détruisent leur vie, et ainsi d'une foule d'autres faits. Or, parce que tous ces faits et leurs semblables sont immuables, constants, réguliers, il en résulte pour l'homme autant de véritables *ordres* de s'y conformer avec la clause expresse d'une peine attachée à leur infraction, ou d'un bien-être attaché à leur observation ; de manière que si l'homme prétend voir clair dans les ténèbres, s'il contrarie la marche des saisons, l'action des climats ; s'il prétend vivre dans l'eau sans se noyer, toucher la flamme sans se brûler, se priver d'air sans s'étouffer, boire des poisons sans se détruire, il reçoit de chacune de ces infractions aux lois naturelles une punition corporelle et proportionnée à sa faute ; — qu'au contraire, s'il observe et pratique chacune de ces lois dans les rapports exacts et réguliers qu'elles ont avec lui, il conserve son existence et la rend aussi heureuse qu'elle peut l'être ; et parce que toutes ces lois, considérées relativement à l'espèce humaine, ont pour but unique et commun de la conserver et de la rendre heureuse, on est convenu d'en rassembler l'idée sous un même mot, et de les appeler collectivement la *loi naturelle*.

Ai-je besoin de rétablir la distinction effacée ici par Volney ? Un exemple me suffira pour relever l'erreur où il tombe. Je suppose qu'un chimiste se tue en faisant des expériences par lesquelles il se propose de faire avancer la science et d'être utile à ses semblables ; il a enfreint les lois de la nature dans leur rapport à sa conservation, et il est puni de son dévouement (de son imprudence, dira peut-être Volney) ; est-ce qu'il a manqué à aucune loi morale ? Ou au contraire, est-ce qu'il n'a pas obéi à une loi supérieure en cultivant la science au risque d'y exposer sa vie ?

Cette confusion, ou plutôt cette absorption de l'élément moral dans l'élément physique est partout dans le catéchisme de Volney ; elle en forme en quelque

sorte la base. La langue distingue pourtant entre le mal ou le bien physique et le mal ou le bien moral ; voulez-vous savoir comment Volney explique cette distinction ? écoutez-ceci :

Demande. Qu'entend-on par mal et bien physique, mal et bien moral ?

Réponse. On entend par ce mot *physique* tout ce qui agit immédiatement sur le corps : la *santé* est un *bien physique;* la *maladie* est un *mal physique*. Par *moral*, on entend que ce qui n'agit que par des conséquences plus ou moins prochaines : la calomnie est un *mal moral*, la bonne réputation est un *bien moral*, parce que l'une et l'autre occasionnent à notre égard des dispositions et des habitudes de la part des autres hommes qui sont utiles ou nuisibles à *notre conservation* et qui attaquent ou favorisent nos moyens d'existence.

Ainsi en définitive le bien ou le mal moral ne se distingue pas du bien ou du mal physique, et le premier, comme le second, se ramène à un principe fondamental et unique : *la conservation de soi-même*.

« C'est de ce principe simple et fécond que dérivent, c'est à lui que se rapportent, c'est sur lui que se mesurent toutes les idées de *bien* et de *mal*, de *vice* et de *vertu*, de *juste* et d'*injuste*, de *vérité* et d'*erreur*, de *permis* ou de *défendu* qui fondent la morale de l'homme individuel et de l'homme social (chap. III). »

Tout le reste du catéchisme de Volney n'est que le développement très-logique de ce système qui consiste à tout ramener non-seulement à l'utilité personnelle, mais à l'utilité physique, à la conservation du corps. Je n'exagère rien ; c'est Volney lui-même qui le dit :

« Est-ce que la vertu et le vice n'ont pas un objet purement spirituel et abstrait des sens ? Non, c'est toujours à un *but physique* qu'ils se rapportent en dernière analyse, et ce *but est toujours* de *détruire* ou de conserver le corps. »

Il serait trop long et souverainement fastidieux de parcourir, pour y poursuivre l'application de ce principe, toutes les vertus distinguées par Volney sous ces trois chefs : 1° *vertus individuelles*, ou relatives à l'homme seul ; 2° *vertus domestiques*, ou relatives à la famille ; 3° *vertus sociales*, ou relatives à la société. Je me bornerai à citer, à titre d'échantillons, quelques exemples choisis dans chacune de ces catégories.

I. VERTUS INDIVIDUELLES. — D. « Le courage et la force de corps et d'esprit sont-ils des vertus dans la loi naturelle ?

R. Oui, et des vertus très-importantes; car elles sont des moyens efficaces et indispensables de pourvoir à notre bien-être. »

Mais quoi ! si la lâcheté est pour moi le seul moyen de conserver ma vie ou mon bien-être, sera-t-elle encore un vice, ou ne deviendra-t-elle pas une vertu ?

II. VERTUS DE FAMILLE. — D. « En quoi la tendresse paternelle est-elle une vertu pour les parents ?

R. En ce que les parents qui élèvent leurs enfants dans ces habitudes se procurent pendant le cours de leur vie des jouissances et des secours qui se font sentir à chaque instant, et qu'ils assurent à leur vieillesse des appuis et des consolations contre les besoins et les calamités de tout genre qui assiégent cet âge. »

Il faut le reconnaître, jamais la morale de l'intérêt personnel ne s'est accusée elle-même avec autant de franchise et de naïveté.

III. VERTUS SOCIALES. — D. « Comment la charité ou l'amour du prochain est-il un précepte ?

R. Par raison d'égalité et de réciprocité ; car lorsque nous nuisons à autrui, nous lui donnons le droit de nous nuire à son tour. Ainsi, en attaquant l'existence d'autrui, nous portons atteinte à la nôtre par l'effet de la réciprocité. Au contraire, en faisant du bien à autrui, nous avons lieu et droit



d'en attendre l'échange, l'équivalent, et tel est le caractère de toutes les vertus sociales d'être *utiles à l'homme qui les pratique par le droit de réciprocité* qu'elles donnent sur ceux à qui elles ont profité. »

Ainsi, dans ce cas, comme dans tous les autres, la vertu n'est qu'un calcul d'intérêt personnel, c'est-à-dire qu'elle n'est plus la vertu. D'ailleurs, comme il s'en faut que ce calcul soit toujours le plus sûr, ou comme dans beaucoup de circonstances il y aurait pour moi un grand avantage à préférer mon bien-être à celui des autres, pourquoi n'agirais-je pas de la sorte, si je n'ai d'autre règle de conduite que celle de mon intérêt personnel ?

En voilà assez pour connaître et juger le catéchisme de Volney. Il a le mérite d'être parfaitement logique depuis la première ligne jusqu'à la dernière, digne conclusion d'un tel catéchisme : « Vis pour tes semblables, *afin qu'ils vivent pour toi ;* » mais par là aussi il révèle si bien le vice de la doctrine qu'il résume, qu'il en rend en quelque sorte la réfutation inutile. Nous sommes désormais bien renseignés et bien avertis sur le compte de la morale de l'intérêt personnel. C'est au moins un service que nous rend le catéchisme de Volney.

Nous comprenons mieux aussi par là ces actes regrettables de la vie de l'auteur que j'ai racontés dans la dernière leçon. On s'explique mieux de cette manière comment, une fois tombé de l'élan que lui avait imprimé le grand mouvement de 1789, après que lui-même a été la victime de ce mouvement, il perd courage, aide à forger les chaînes qui vont garrotter son pays, et, lorsque ces chaînes lui paraissent trop lourdes, se contente de se réfugier dans une *tranquille retraite* avec le double titre de sénateur et de

comte, « prenant, comme il le dit dans la lettre que je vous ai lue, le temps comme il vient et le monde comme il va. » Pratique bien digne en effet de son catéchisme. J'avoue même que, si quelque chose m'étonne ici, c'est que l'auteur de ce catéchisme ait su conserver encore autant de dignité en face du nouveau César. Je trouve dans ce fait un signe qui atteste qu'en lui aussi l'homme valait mieux que la doctrine ; car, dans la doctrine, où est la place de cette dignité morale que le sénateur n'abdiqua jamais entièrement et dont il donna même des preuves bien rares à l'époque du Consulat et de l'Empire ?

J'ai fini. Je n'ai point attendu la fin de ce cours pour reconnaître que les personnages qui en devaient faire l'objet n'étaient, à l'exception de Vauvenargues, que des moralistes secondaires et souvent égarés dans de fausses voies ; mais j'ai pensé que l'étude n'en serait pas moins utile et intéressante : il y a profit à étudier les erreurs où peut tomber l'esprit humain en matière de morale (on en dégage mieux soi-même la vérité), et il y a plaisir à surprendre jusque dans les mauvaises doctrines où se sont égarés les philosophes du XVIII[e] siècle que nous venons d'étudier, un esprit généreux qui vaut mieux qu'elles, cet esprit de justice et d'humanité qui animait ce siècle et aspirait à chasser des sociétés humaines la barbarie et l'iniquité léguées par l'antiquité et le moyen-âge. Je me flatte donc que ceux qui ont bien voulu me suivre ne regretteront pas le temps qu'ils ont donné à ces leçons.

FIN



TABLE DES MATIÈRES

ERRATUM

Page 4, ligne 24, au lieu de : XVIIIe siècle, *lisez :* XVIIe siècle.

COULOMMIERS. — Typographie A. MOUSSIN.

